MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80159-10

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

UHLICH, RUDOLPH

TITLE:

VERGLEICHENDE DARSTELLUNG ...

PLACE:

DOBEIN

DATE:

1903

Master Negative #

91-80159-10

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

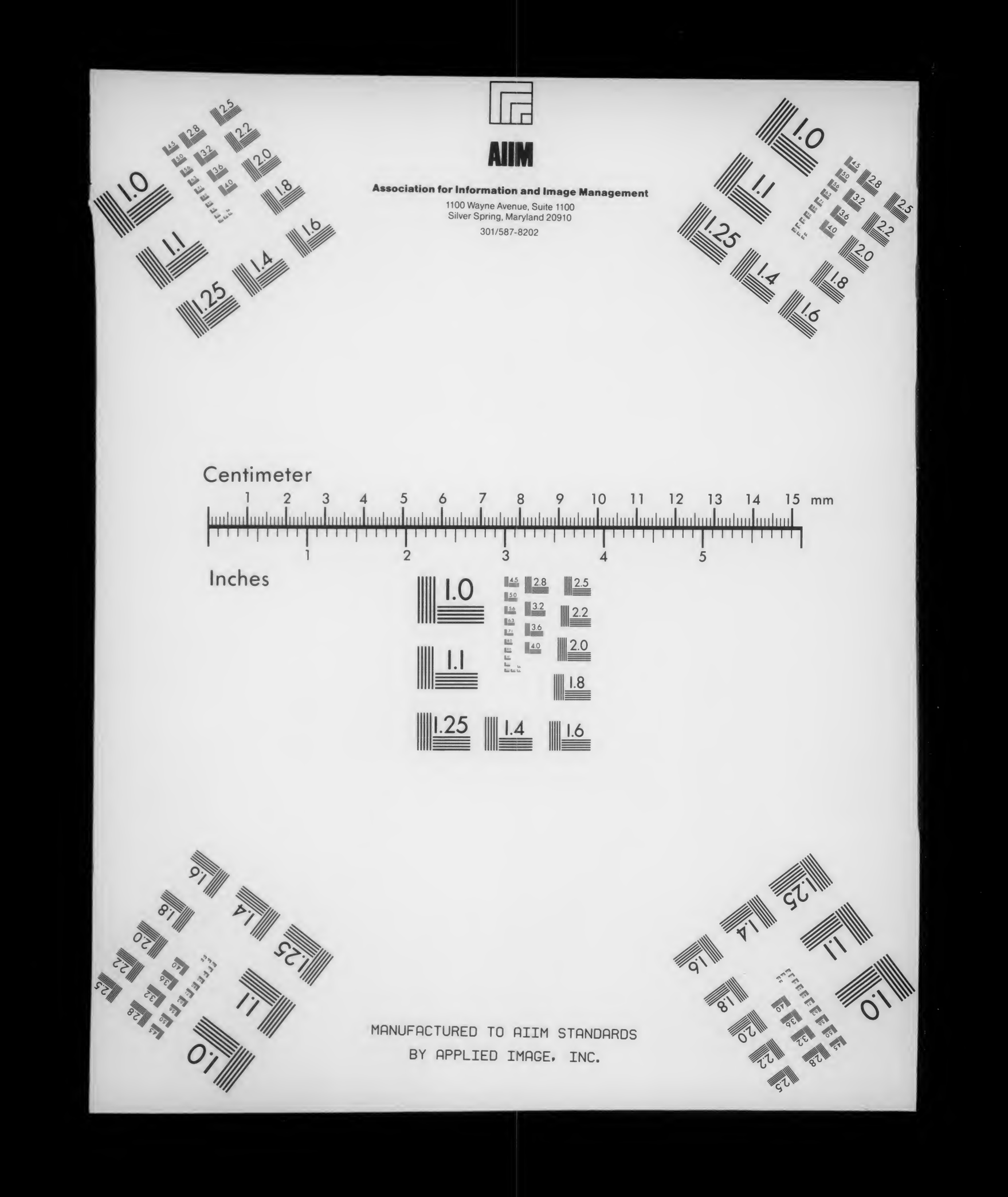
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
BKS/PROD  Books        FUL/BIB   NYCG91-B56969          Acquisitions     NYCG-AE
Record 1 of 0 - Record added today
+
  ID:NYCG91-B56969    RTYP:a    ST:p    FRN:     MS:       EL:        AD:06-07-91
  CC:9668  BLT:am      DCF:?   CSC:?   MOD:    SNR:      ATC:        UD:06-07-91
  CP:nyu     L:ger     INT:?   GPC:?   BIO:?   FIC:?     CON:???
  PC:r      PD:1991/1903       REP:?   CPI:?   FSI:?     ILC:????  MEI:?   II:?
  MMD:      OR:    POL:     DM:     RR:        COL:      EML:      GEN:   BSE:
  040      NNC‡cNNC
  100 10   Uhlich, Rudolph, ‡d1878-
  245 10   Vergleichende Darstellung der Gotteslehren von Spinoza und Malebranche
           ‡h[microform].
  260 0    Dobeln, ‡bThallwitz, ‡c1903.
  300      300 p.
  LDG      OCLC
  QD       07-06-91
```

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8/13/91 INITIALS MED
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Spinoza, Theology
Malebranche, Nicolas de, Theology
193 Sp4
FZ8

Vergleichende Darstellung der Gotteslehren

von

Spinoza und Malebranche.

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Rudolph Ahlich.

Döbeln.
Druck von Adolph Thallwitz.
1903.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Geh.-Rat Heinze und Geh.-Rat Wundt.

Leipzig, den 22. Dez. 1902.

Der Procancellar.
Birch-Hirschfeld.

Seinen lieben Eltern

in

herzlicher Dankbarkeit!

Weihnachten 1902.

Litteratur.

Spinoza sämtliche Werke.

Malebranche. De la Recherche de la Vérité nebst den Ergänzungen.
" Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion.
" Conversations métaphysiques et chrétiennes.
" Méditations métaphysiques et chrétiennes.
" Traité de l'amour de Dieu.
" Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un phil. chinois . . . etc.

Uberweg-Heinze. Geschichte der Philosophie. Tl. III.

Kuno Fischer. Geschichte der neueren Philosophie. Spinoza.

Thilo. Ueber Spinozas Religionsphilosophie.
Ztschr. f. exakte Philos. Bd. 6, 7.

M. Heinze. Zum Gedächtnis Spinozas.
Ztschr. Im neuen Reich. Bd. 7.

R. Walter. Ueber das Verhältnis der Substanz zu ihren Attributen in der Lehre Spinozas. Dissert. Erlangen 1871.

T. Lülmann. Ueber den Begriff des amor dei intellectualis bei Spinoza. Dissert. Jena 1884.

Matthes. Unsterblichkeitslehre des Spinoza.
Dissert. Halberstadt 1892.

M. Grunwald. Verhältnis Malebranches zu Spinoza.
Dissert. Rostock 1892.

Novaro. Philosophie des Malebranche. Berlin 1893.

Ed. Grimm. Malebranches Erkenntnistheorie und deren Verhältnis zur Erkenntnistheorie des Deskartes.
Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik. 70. 1877.

Emile Farny. Etude sur la morale de Malebranche.
Dissert. Leipzig 1886.

Klattenhof. Gotteslehre des Malebranche in ihrem Verhältnis zu der des Deskartes. Dissert. Leipzig 1894.

Retzlag. de Malebranchio philosopho. Berlin 1846.

Eines der Hauptverdienste, ja vielleicht das größte, das sich Deskartes um die Weiterentwicklung der Philosophie erworben hat, besteht in seiner neuen Auffassung vom Wesen der Seele, als des „denkenden", „der denkenden Substanz". Freilich geriet er durch diese neue Auffassung, wie er sie sich auf Grund seiner Ueberlegung „ich denke, also bin ich", gebildet hatte, in eine für ihn noch unüberwindliche Schwierigkeit. Seele und Körper erschienen jetzt als getrennte, ja gegensätzliche Dinge; das eine war die denkende, das andre die ausgedehnte Substanz. Eine Einwirkung des einen auf das andre war unmöglich, und wie sollte sich nun die Wechselwirkung zwischen beiden erklären? In der bisherigen Philosophie war die Seele das „Lebensprinzip", und erschien es bei dieser Auffassung nicht wunderbar, daß sie als das, was dem Körper Leben gab, auf ihn einwirkte. Durch Deskartes' Ansicht entstand ein neues, schwieriges Problem in der Philosophie. Wohl redet Deskartes in einem seiner Briefe von einem influxus physicus, aber schon dies, daß sich in seinem Hauptwerke darüber nichts findet, zeigt, wie unklar er sich selbst noch über diesen Punkt gewesen ist. Es wird ihm wohl niemand zum Vorwurf machen, daß er die neuentstandene Frage nicht sofort in befriedigender Weise beantwortet hat. Es war Aufgabe seiner Schüler, hier weiter zu forschen.

Nach zwei Seiten hin bauten diese in der Folgezeit die Deskartessche Lehre weiter aus: Auf der einen Seite stehen die dualistischen Systeme der Okasionalisten, die eine göttliche Vermittlung lehren; auf der anderen das monistische des Spinoza, der Denken und Ausdehnung als Eigenschaften einer Grundsubstanz auffaßt. Insofern, als dies die einzige, existierende, unendliche oder göttliche ist, nimmt auch er den Gottesbegriff zu Hilfe, um die Kluft zu überbrücken, und so zeigt sich schon hier eine gewisse Aehnlichkeit zwischen den beiden entgegengesetzten Richtungen. Unter den Okasionalisten steht Malebranche dem Spinoza ganz besonders nahe, und ist daher schon von alters her auf die Verwandtschaft beider hingewiesen worden, nennt ihn doch Cousin „den christlichen Spinoza". In neuerer Zeit hat Grunwald in seiner Dissertation „Verhältnis Malebranches zu Spinoza" die Berührungspunkte beider Philosophen zusammengestellt. Er kommt dabei zu dem Resultat,

daß sich die Aehnlichkeiten beider nicht durch ein wechselseitiges Einwirken ihrer eigenen Schriften, sondern durch die Benutzung gleicher Quellen erkläre. St. Augustin, Deskartes, Hobbes sind die hauptsächlichsten gemeinsamen Lehrer beider Philosophen. Die wichtigsten Berührungspunkte finden sich in ihrer Gotteslehre; die vorliegende Arbeit hat es sich daher zur Aufgabe gestellt, die Gotteslehre beider vergleichend nebeneinander darzustellen. Während nämlich Grunwalds Dissertation nur die Aehnlichkeiten zwischen beiden hervorhebt, da sie die gesamte Philosophie beider vergleicht, und es dann natürlich sinnlos und unmöglich wäre, die unendlich zahlreichen Unterschiede hervortreten zu lassen, scheint es mir wünschenswert, daß die Lehren, in denen beide die größte Verwandtschaft zeigen, einmal in Parallele dargestellt werden, ohne die Unterschiede zu übergehen, damit auch die Eigenart beider Denker hervortrete.

Kap. I.

Wenden wir uns zunächst zur Untersuchung der Frage, wie der Mensch zur Vorstellung Gottes kommt.

Spinoza sagt darüber im Tract. brev., II. 24, Gott gäbe sich dem Menschen nimmermehr durch Worte kund, da dann der Mensch die Bedeutung der Worte gewußt haben müßte, ehe sie zu ihm gesprochen wurden. Wie wenn Gott z. B. den Israeliten gesagt hätte, „Ich bin Jehova, euer Gott," so müßten sie schon vorher ohne die Worte gewußt haben, daß er Gott wäre, ehe sie versichert sein konnten, daß er es war. Denn von der Stimme, dem Donner und dem Blitz hätten sie damals wohl gewußt, daß es Gott nicht wäre, wenn auch die Stimme gesagt hätte, sie wäre Gott. Gott brauche, um sich den Menschen kund zu tun, weder Worte, noch Wunder, noch irgend ein anderes geschaffenes Ding, sondern allein sich selbst.

Diese Selbstoffenbarung Gottes geschieht nun auf dreierlei Weise. Erstens enthält der menschliche Geist die Fähigkeit, Gott unmittelbar zu erkennen. „Da unsre Seele schon allein dadurch, daß sie die Natur Gottes in sich enthält und an derselben teil hat, die Fähigkeit besitzt, sich Begriffe zu bilden, welche die Natur der Dinge enthüllen, und den Gebrauch des Lebens lehren, so können wir billigerweise die Natur der Seele in dieser Hinsicht als erste Ursache der göttlichen Offenbarung bezeichnen." (Theol. pol. Tract. I).

Auf diese unmittelbare Weise erhalten wir vor allem Aufschluß über die Wesenheit Gottes, über die uns die Sinneserfahrung nicht belehren kann. (Theol. pol. Tract. I).

Zweitens kann der Mensch Eigenschaften Gottes aus der Natur entnehmen; denn die natürliche Erkenntnis steht in nichts der in der Bibel gelehrten übernatürlichen Erkenntnis Gottes durch Offenbarung nach. Nur „weil die natürliche Erkenntnis allen Menschen gemein ist, wird sie von der auf das Seltene erpichten und die Gaben der Natur geringschätzenden Menge nicht so hoch geachtet.". . . „Sie kann mit demselben Rechte wie jede andere Erkenntnis eine göttliche heißen, weil die Natur Gottes, soweit wir daran teilhaben und Gottes Ratschluß uns diese eingiebt." (Theol. pol. Tract. I). „Je mehr wir demnach die natürlichen Dinge erkennen, desto vollkommener erkennen wir das Wesen Gottes." (Theol. pol. Tr. IV) Gott offenbart sich in der Gesetzmäßigkeit der Natur, dagegen nicht durch Wunder, das heißt Ereignisse, die nicht durch den gesetzmäßigen Causalzusammenhang bedingt sind. Diese sind nach Spinoza überhaupt unmöglich; wenn es solche gäbe, so würde ihm dies eher gegen als für die Existenz eines Gottes sprechen.

Drittens haben nun einzelne Menschen (die Propheten) vermöge einer besonderen Einbildungskraft ganz besonders die Gabe, Gottes Offenbarung aus Worten oder Zeichen zu entnehmen, jedoch sind die in der Bibel zahlreich überlieferten Offenbarungen nicht ohne Kritik aufzunehmen. Denn die einzelnen Propheten widersprechen sich teilweise. Man muß immer bedenken, daß in diesen Offenbarungen das Bild Gottes durch die subjektiven Anschauungen der Propheten gefärbt erscheint. Sie dachten sich Gott meist als Menschen, und lehrten, er sei barmherzig, weise, zornig, wohne im Himmel, ꝛc., was man alles nicht mit Recht Gott zuschreiben könne. (Vgl. Theol. pol. Tract. II.)

Unter diesen Propheten nimmt Christus eine bevorzugte Stellung ein, weil Gott sich ihm unmittelbar ohne Hilfe äußrer Zeichen offenbart hat, während Moses mit Gott von Angesicht zu Angesicht, das heißt durch Vermittlung der Sinnesorgane redete, redete er mit Christus von Geist zu Geist. (Theol. pol. Tract. I) „Wir wissen bestimmt, daß sich Gott dem Menschen unmittelbar mitteilen kann; denn ohne sinnliche Mittel in Anwendung zu bringen, teilt er unserem Geiste seine Wesenheit mit. Ein Mensch jedoch, der mit dem Geiste allein etwas begreifen wollte, was in den Grundlagen unsres Denkens weder enthalten ist, noch von ihnen abgeleitet werden kann, müßte notwendig einen weit vortrefflicheren und vollkommneren Geist

haben, als andre Menschen. Ich glaube aber nicht, daß irgend jemand einen solchen Grad der Vollkommenheit vor andren erlangt hat, Christus allein ausgenommen, dem die göttlichen Ratschlüsse, welche die Menschen zum Heil führen, unmittelbar, ohne Worte oder Gesichte geoffenbart worden sind, so daß sich Gott durch den Geist Christi den Aposteln so geoffenbart hat, wie einst dem Moses durch die Vermittlung einer Stimme aus Luft. Die Stimme Christi kann daher, wie jene, welche Moses hörte, Gottes Stimme genannt werden; und in diesem Sinne können wir auch sagen, die Weisheit Gottes, das ist die Weisheit, welche die menschliche Weisheit überragt, habe in Christi menschliche Natur angenommen, und Christus sei der Weg des Heils gewesen." (Theol. pol. Tract. I)

Für uns tritt an Stelle der Offenbarung die Ueberlieferung. (Theol. pol. Tract. I) „Denn was anderes könnten wir wohl über Dinge aussagen, die über die Grenzen unsres Denkens hinausgehen, als was uns von den Propheten selbst mündlich oder schriftlich mitgeteilt worden ist? Da wir nun heutzutage meines Wissens keine Propheten mehr haben, so bleibt uns nichts andres übrig, als die heiligen Schriften aufzuschlagen, welche uns von den Propheten hinterlassen worden sind. Dabei müssen wir uns aber hüten, daß wir nichts von solchen Dingen behaupten, oder den Propheten selbst zuschreiben, was diese nicht selbst klar und deutlich ausgesprochen haben." Wenn wir uns in der Bibel über die Natur Gottes belehren wollen, so dürfen wir uns durch die erzählten Wunder und die anthropomorphische Schilderung Gottes nicht irre führen lassen. „Es redet die Bibel über Gott und andere Dinge höchst uneigentlich. Weil sie nämlich nicht die Vernunft überzeugen, sondern auf die menschliche Einbildungskraft einwirken und sie einnehmen will. Wenn die Bibel die Zerstörung eines Reiches so erzählen würde, wie die politischen Geschichtsschreiber es tun, so würde dies auf das Volk keinen Eindruck gemacht haben, einen großen dagegen, wenn sie alles dichterisch erzählt und auf Gott zurückführt, wie sie es zu machen pflegt. Wenn also die Bibel berichtet, die Erde sei wegen der Menschen Sünden unfruchtbar gewesen, oder Blinde seien durch den Glauben geheilt worden, so darf uns das nicht mehr überraschen, als wenn sie berichtet, daß Gott über die menschliche Sünde zürne, sich betrübe, verheißene und erwiesene Wohltaten bereue, oder daß Gott durch den Anblick eines Zeichens sich einer Verheißung erinnere und vieles andre, das entweder dichterisch ausgedrückt, oder nach den Ansichten oder Vorurteilen des Verfassers dargestellt ist." (Theol. pol. Tract. VI)

In den ersten Kapiteln seines theol.-pol. Traktats giebt Spinoza eine ausführliche Anleitung für eine nach seiner Meinung richtige Bibelauslegung; doch kann es nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, hierauf weiter einzugehen. Die Hauptregel seiner Bibelauslegung lautet: „Man darf der Bibel keine Lehre zuschreiben, die sich nicht klar und deutlich aus der Geschichte der Bibel ergiebt," (Theol. pol. Tract. VII) das heißt, nur das, was mit der Vernunft klar erfaßt werden kann, darf man ihr entnehmen.

Da demnach Spinoza die in der Bibel überlieferten Thatsachen nur mit größter Vorsicht glaubt aufnehmen zu können, haben auf seine religiösen Anschauungen die in der Bibel enthaltenen Gedanken nur geringen Einfluß gehabt. Das Hauptmoment ist für ihn das eigne Nachdenken und die eigne Forschung.

Aehnlich ermahnt auch Malebranche zu einer kritischen Prüfung der Bibel, wenn er auch nicht so weit geht als Spinoza. Denn bei ihm, als einem katholischen Geistlichen, macht sich überall das Bestreben geltend, die philosophischen Ansichten denen der Kirche anzupassen. Das, was in der Bibel gelehrt wird, hat man im großen und ganzen zu glauben und als richtig hinzunehmen. Nur darf man die Bibel nicht gerade buchstäblich auslegen wollen; selbst das Werk eines Philosophen z. B. seine eigene Rech. de la vérité würde buchstäblich verstanden Widersprüche zeigen; denn häufig wählt der Schriftsteller der Anschaulichkeit wegen einen Ausdruck aus der volkstümlichen Anschauung, wenn diese auch nicht die seine ist. Und solcher volkstümlicher Wendungen, welche nicht die Wahrheit lehren sollen, finden sich in der Bibel, die für das Volk geschrieben ist, natürlich besonders zahlreich. (15. Erläuterung, 7. Beweis.) Wo aber ein Schriftsteller etwas anderes lehrt, als die gewöhnliche Meinung sagt, da paßt er sich der Volksmeinung nicht an, und diese Stellen werden seine Ansicht enthalten. Aehnlich hat man auch in der Bibel die Lehren, die der Ansicht des Volkes nicht entsprechen, als die ihrigen anzusehen. Wenn sie z. B. an verschiedenen Stellen Gold und Silber Güter nennt, und an andren einen nichtigen Besitz, oder wenn sie stellenweise, wie das gewöhnliche Volk, sagt, daß die Menschen oder die Naturmächte dies und jenes bewirkten, an andren Stellen aber, daß Gott alles thue, so wird niemand zweifeln, daß die Bibel die erste Ansicht nicht lehren will. Wenn wir demnach nicht gerade am Buchstaben hängen, so können wir uns in der Bibel über religiöse Fragen Rat holen; denn was diese lehrt, ist den Verfassern von Gott eingegeben.

Daß diese Bücher aber unverfälscht auf uns gekommen sind, dafür bürgt uns die Autorität der Kirche. (13. Entret.) „Der heilige Augustin hat Recht, wenn er sagt, daß er ohne Kirche nicht an die Evangelien glauben würde. Wie könnten sonst die Nichtgelehrten wissen, daß die Evangelien eine sichere Autorität besäßen? Sie haben keine Beweise, daß die Bücher wirklich von denen verfaßt sind, deren Namen sie tragen, oder daß sie nicht verfälscht worden sind. Ich weiß nicht einmal, ob die Gelehrten völlig sichere Beweise dafür haben. Einige behaupten, daß die Göttlichkeit der heiligen Bücher so in die Augen falle, daß man sie nicht lesen könnte, ohne sie wahrzunehmen. Worauf baut sich aber diese Behauptung auf?"

Es ist wohl behauptet worden, die Beziehungen Malebranches zur heiligen Schrift seien nur ein Deckmantel, um ihn als Theologen vor dem Vorwurf ketzerischer Ansichten zu behüten. Dies hat ja eine gewisse Berechtigung, indem in seiner Philosophie das durch den Glauben Geoffenbarte natürlich unabhängig von dem durch die Vernunft Gelehrten steht, und sich daher leicht von ihm loslösen läßt, so daß es in der That als ein für seine Philosophie unwichtiges Anhängsel erscheinen kann. Es ist aber bei Malebranche meiner Meinung nach kein zwingender Grund vorhanden, daß er die Existenz einer materiellen Welt z. B., oder eines Gottes, der Geist sei im Anschluß an die Bibel zwar gelehrt, aber für unwahrscheinlich gehalten habe. Oft genug spricht er es aus, daß der Glaube von der Philosophie nicht zu trennen sei, daß Theologie und Philosophie Hand in Hand gehen müßten. Mag man auch den theologischen Schluß, den er seiner Rech. anhängt und in dem er dem Glauben vor der Philosophie sogar den Vorzug giebt, da letztere nur sehr unwichtige Fragen beantworten könne, für etwas übertrieben ansehen, so sagt er doch z. B. 9. Entret. IV. auf den Einwand, man dürfe in der Philosophie nie zum Glauben seine Zuflucht nehmen, unzweideutig genug: „Warum nicht? Gerade dadurch komme ich auf meine Rechnung, und ohne das kann ich keinen Ausweg finden aus 1000 und aber 1000 Schwierigkeiten."

Mit deutlichen Worten kennzeichnet Mlbr. im ersten Absatz der Entret. die Bedeutung des Glaubens für seine Philosophie, wenn er schreibt: „Der Glaube muß die Schritte unseres Geistes regeln, aber die erhabene Vernunft muß ihn mit Klugheit erfüllen." Der Geist darf sich also nur auf Bahnen begeben, die der Glaube frei giebt.

Ganz anders Spinoza. Er kennt keine Glaubensautorität in der Philosophie, am wenigsten eine Autorität und Unfehlbarkeit der Kirche, kennt er doch überhaupt keine vom Staat unabhängige und einheitliche Kirche. Jeder hat sich die Lehren der Bibel nach seiner eigenen Fassungskraft und Vernunft auszulegen. Doch sind die Wirkungen, die der verschiedene Standpunkt auf ihre religiösen Anschauungen hat, nicht so beträchtlich, als dies auf den ersten Blick scheinen könnte. Beide kommen im ganzen und großen zu denselben Sätzen, der eine auf dem Wege des von Vernunft erfüllten Glaubens, der andere durch selbstständiges Nachdenken über die vernunftgemäße Religion.

Auch die beiden andren für die Entstehung des Spinozistischen Gottesbegriffs wichtigen Faktoren, die von Gott dem Menschen unmittelbar eingegebene Vorstellung und das Walten Gottes in der Natur, haben für Mlbr. ihre Bedeutung. Nach ihm können wir nämlich die Dinge außer uns nicht unmittelbar gewahr werden; Gott ist es, der die Idee in uns erzeugt. Zu jedem Ding existiert in Gott eine Idee, und durch diese nehmen wir die Dinge wahr. Gott aber nehmen wir nicht durch eine Idee wahr, sondern unmittelbar. „Nur Gott kann durch seine eigene Substanz den Verstand erleuchten; nur Gott allein sehen wir auf eine unmittelbare und ganz genaue Weise." (Rech. III. Tl. II. Hptst. 7). Gott oder das Unendliche ist sich selbst die Idee; denn die Idee des Unendlichen muß wieder das Unendliche sein, da Endliches das Unendliche nicht darstellen kann. (Entr. II cap. 5) Die Idee Gottes ist allen Menschen, auch den Heiden eingegraben. (Entr. d'un philos. pag. 319). Daher ist auch die Idee Gottes die erste, welche unser Geist bildet; wir haben sie früher als die Idee der einzelnen Dinge, eine Ansicht, die auch Spinoza teilt, wenn er sie auch anders begründet. Nach Spinoza kann ohne Gott nichts begriffen werden, da dieser die Ursache des Wesens und der Existenz der Dinge ist. (Mlbr. Rech. III pars 2 c. 6. Spin. Eth. II. 10 schol. 2).

Ueberall zeigt sich nach Mlbr. in der zweckmäßigen Ordnung der Natur der Finger Gottes; das Weltgebäude im Ganzen mit seinen unzähligen Gestirnen lehrt es uns ebenso wie jeder kleinste Käfer. „Wahre Kenntnis der Natur leitet uns zur Bekanntschaft mit Gott und flößt uns Bewunderung gegen seine Macht, Größe und Weisheit ein. Ueberhaupt scheint Gott die Welt deshalb gemacht zu haben, damit die Geister sie studieren, und eben durch dieses Studium zur Erkenntnis und Verehrung des Schöpfers derselben bewogen werden." (Rech. IV. Hptst. VI. cap. 2).

Im Gegensatz zu Spinoza hält er aber das Geschehen von Wundern, durch seinen weitgehenden Glauben an die Bibel

verleitet, für möglich, sie sollen nach ihm die Menge, die wenig geneigt sei, in der gewohnten Ordnung Gottes Finger zu erkennen, besonders auf sein Walten aufmerksam machen.

„Es giebt zwei Arten von Offenbarung, eine natürliche und eine übernatürliche; die eine geschieht infolge der allgemeinen Gesetze, die uns bekannt sind, nach denen der Weltschöpfer in unsrem Geiste handelt bei Gelegenheit der Ereignisse in unsrem Körper; die andre geschieht infolge allgemeiner Gesetze, die uns unbekannt sind, oder durch einen speziellen Willen, der zu den allgemeinen Gesetzen hinzugefügt wird, um die üblen Folgen zu heilen, welche infolge der Sünde, die alles in Unordnung gebracht hat, entstanden sind. Beide Offenbarungen sind glaubhaft durch sich selbst." (Entr. VI. cap. 7).

Kap. II.

Wesen Gottes.

So sind es also bei beiden Philosophen folgende drei Momente, aus denen sie ihre Gottesvorstellungen zusammensetzen:

1) die kritische Prüfung des in der Bibel gelehrten Gottes.
2) das vernünftige Studium der Natur.
3) die jedem Menschen angeborene oder sich durch Nachdenken offenbarende Gottesvorstellung.

Erst nach gewiß langjähriger Ueberlegung und Prüfung der Stichhaltigkeit der einzelnen Momente stellt Spinoza die Definition seines Gottesbegriffs auf.

Diese lautet: (Eth. I Def. VI)

„Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Wesen, das heißt die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt."

Es entsteht nun die Frage, ob Spinoza seine Definition mit oder ohne Rücksicht auf die Folgerungen aufgestellt hat. Aehnlich wie man sich in der theoretischen Physik erst durch die Experimentalphysik über die Erscheinungen belehren läßt, dann eine zusammenfassende Formel aufstellt, um aus dieser die Erscheinungen wieder abzuleiten, so kann auch Spinoza die Eigenschaften des definierten Dinges z. B. seines Gottes zunächst in Erwägung gezogen haben, und sein Verdienst bestünde dann darin, eine Definition aufgefunden zu haben, aus der sich diese Eigenschaften logisch deduzieren lassen. Andrerseits kann er aber auch nach Art der Mathematiker von der von ihm für allgemein anerkannt gehaltenen Definition ausgegangen sein und daraus erst die Folgerungen abgeleitet haben.

Das letztere ist insofern der Fall, als die Begriffe thatsächlich schon im Menschen liegen und nicht etwa erst durch die Erfahrung gebildet werden. Denn Spinoza sagt selbst, daß die Erfahrung auf seine Definitionen keinen Einfluß gehabt habe, wie er in einem Brief an Simon de Vries schreibt. (28. Br.)

. . . „Hierauf antworte ich, daß wir die Erfahrung nur zu dem bedürfen, was nicht aus der Definition einer Sache geschlossen werden kann; wie z. B. das Dasein der Modi, denn dieses kann nicht aus der Definition der Sache geschlossen werden. Wir bedürfen aber der Erfahrung nicht zu jenen Dingen, deren Dasein sich nicht von ihrer Wesenheit unterscheidet, und sonach aus ihrer Definition geschlossen wird. Ja, keine Erfahrung wird uns dies je lehren können, denn die Erfahrung lehrt keine Wesenheiten der Dinge, sondern das Höchste, das sie bewirken kann, ist unsren Geist zu bestimmen, daß er nur über gewisse Wesenheiten der Dinge denke." Die Erfahrung regt also nur zu einem Nachdenken über die Wesenheiten an. Die Begriffe der definierten Dinge liegen in der That schon im Menschen; wenn sie auch durch Nachdenken erst entwickelt werden müssen, und nicht ohne weiteres eingesehen und von allen anerkannt werden. So erfordert es z. B. aufmerksames Nachdenken über die oben angeführten Momente, um zur richtigen Definition Gottes zu kommen. Zahlreiche Vorstellungen von Gott finden sich nämlich im Menschen. Unter diesen sind die einen ohne weiteres als falsch beiseite zu legen, da der Mensch klar einsieht, daß sie nicht das wahre Wesen Gottes ausdrücken können, so z. B. wenn man sagt, Gott sei zornig, wohne im Himmel ꝛc. Unter den übrigen Vorstellungen, die man von Gott hat, muß man nun die eine als Definition Gottes nehmen, und zwar wird man diejenige wählen, aus der sich Gottes Eigenschaften am leichtesten ableiten lassen. „Um aber zu wissen, aus welcher von den vielen Vorstellungen eines Dinges alle Eigenschaften des Subjektes abgeleitet werden können, achte ich bloß auf das eine, daß die Vorstellung oder Definition des Dinges die bewirkende Ursache ausdrücke. So wenn ich Gott als das höchst vollkommene Wesen definiere, so werde ich, da diese Definition nicht die bewirkende Ursache ausdrückt, nicht alle Eigenschaften Gottes daraus entnehmen können, wohl aber, wenn ich Gott als ein absolut unendliches Wesen definiere, von dem alle Attribute ewiges Sein einschließen." In gewisser Hinsicht behalten also auch diejenigen Recht, welche behaupten, daß Spinoza seine Definition so gewählt habe, daß das, was daraus folgen soll, daraus folgt, indem sich demnach Spinoza allerdings zunächst erst alles, was er von dem definierten Dinge, also zum Beispiel seinem Gotte, aussagen kann,

vor Augen führt, und dann dasjenige, aus dem sich das Uebrige ableiten läßt, als Definition aufstellt.

Die oben gegebene Definition Gottes findet sich schon in Spinozas Erstlingswerk, dem tract. brev. und in einem Brief an Oldenburg vom Sept. 1661. (2. Br.) Daß Gott alle Attribute haben müsse, schließt er nach dem tract. brev. daraus, daß er als Gegensatz des Nichts gedacht würde, welches keine Eigenschaften habe. Unter Substanz versteht er dabei das, was in sich ist, und durch sich begriffen wird, das heißt etwas, das man, ohne an etwas andres zu denken, begreifen kann. Unter Attribut versteht er das an der Substanz, was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig betrachtet. Die Substanz kann verschiedene Attribute haben, und zwar hat die unendliche Substanz oder Gott unendlich viele solcher Attribute. Im 27. Brief an Simon de Vries spricht er sich über das Verhältnis der Attribute zur Substanz folgendermaßen aus. „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird; das heißt dessen Begriff nicht den einer andren Sache in sich schließt. Dasselbe verstehe ich unter Attribut, nur daß es Attribut hinsichtlich des Verstandes heißt, welcher der Substanz eine bestimmte derartige Natur beilegt." Das also, was er objektiv ohne Rücksicht auf den betrachtenden Menschen Substanz nennt, nennt er je nach dem Standpunkt, von dem aus der Mensch die Substanz betrachtet, dies oder jenes Attribut. Denken und Ausdehnung sind zwei solche Attribute der Substanz, das heißt zwei Weisen, in der die menschliche Seele das vorhandene Seiende betrachtet. Man darf aber aus dieser Stelle nicht folgern, daß die Attribute nicht wirklich das Wesen Gottes ausmachten, sondern daß nur unser Verstand sie als Wesensbeschaffenheiten Gottes auffasse, wie Erdmann lehrt, daß die Attribute also von außen her vom Verstand in Gott hineingelegt würden. Sie sind vielmehr wirkliche Realitäten und machen Gottes Wesen aus, wie die Definition Gottes zeigt: „Ich verstehe unter Gott die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt." Man darf also in der Definition: „Attribut ist das, was der Verstand als Wesensbeschaffenheit der Substanz erkennt" nicht auf die Worte „was der Verstand erkennt" den Nachdruck legen, vielmehr sagt die Definition: Attribut ist das, was die Wesensbeschaffenheit der Substanz ausmacht; der Verstand ist fähig, diese Attribute zu erkennen (während er das Wesen Gottes in seiner Totalität auf einmal nicht erfassen kann). Um dies an einem Beispiel zu erläutern: Der Verstand kann nicht das Wesen des Weines unmittelbar auffassen, vielmehr begreift er nur einzelne seiner Eigenschaften. Wenn ich

vom Wein als eines geschmackvollen Getränkes rede, so fasse ich ihn unter einem andren Gesichtspunkt auf, als wenn ich von ihm rede als eines alkoholischen Getränkes mit verderblichen Wirkungen, oder als eines Medizinalmittels, oder in der Chemie als Flüssigkeit mit bestimmten chemischen Eigenschaften. Alles dies sind reelle Eigenschaften des Weines, und werden nicht erst durch den Verstand in den Wein hineingetragen, wohl aber aus seinem Wesen als Wesensbeschaffenheiten herausgehoben. So sind auch die Attribute wirkliche Eigenschaften Gottes, die sein Wesen ausmachen, und nicht erst vom Verstand in Gott hineingelegt werden, Auffassungsweisen Gottes aber, indem sie Wesensbeschaffenheiten Gottes sind, die der Verstand in bestimmten Momenten als besonders wichtig herausgreift. Sie geben an, in welchem Sinn man im Moment Gott verstanden wissen will. (Vgl. Kuno Fischer, Bd. II 1898, S. 371 bis 376. Ueberweg-Heinze pg. 128. Dissertat. von R. Walter.

Das Attribut „Ausdehnung" oder die unendliche Ausdehnung nimmt nun endliche Modi (Daseinsweisen, Gestalten) an, indem jedes einzelne Ding ein solcher Modus der Ausdehnung ist. Ebenso sind die einzelnen Gedanken, Gefühle, Empfindungen, Neigungen bestimmte endliche Modi des Attributs „denken". Zwischen den Modi beider Attribute besteht ein völliger Parallelismus. Was im Denken vorgeht, geht auch in der Ausdehnung vor, und umgekehrt, da ja beide ein und dasselbe Seiende sind, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet; genau so wie in unsrem Beispiel des Weines Veränderungen in der chemischen Beschaffenheit solche im Geschmack, in den Wirkungen u. s. w. parallel gehen. Neben diesen beiden hat Gott noch unendlich viele Attribute, die aber dem Menschen nicht näher bekannt sind. Es entsteht die Frage, warum das menschliche Denken neben dem Attribut Denken nur noch die Ausdehnung erkennt. Wie die Modifikationen des Denkens denen der Ausdehnung parallel gehen, so gehen sie auch denen der andren Attribute parallel, und man sollte meinen, daß auch diese wahrgenommen würden. Diesen Einwand beantwortet Spinoza im 66. Brief:

„Ich sage, daß die menschliche Seele nur jene Erkenntnis erlangen kann, die die Vorstellung ihres wirklich bestehenden Körpers einschließt, oder die aus dieser Vorstellung abgeleitet werden kann, denn jedes Dinges Macht wird durch seine Wesen bestimmt. Das Wesen der Seele besteht aber darin, daß sie die Vorstellung ihres wirklich existierenden Körpers ist, deshalb erstreckt sich die Erkenntniskraft der Seele nur auf das, was die Vorstellung ihres Körpers in sich enthält, oder was auf

ihr folgt. Die Vorstellung des Körpers schließt aber nur Gottes Attribute Ausdehnung und Denken ein. Denn ihr Gegenstand, der Körper, hat Gott zur Ursache, sofern er unter dem Attribute Ausdehnung und nicht unter einem andren aufgefaßt wird; und deshalb schließt diese Vorstellung des Körpers die Erkenntnis Gottes ein, soweit er unter dem Attribute Ausdehnung aufgefaßt wird. Ferner hat diese Vorstellung, soweit sie ein Gegenstand des Denkens ist, Gott zur Ursache, soweit er unter dem Attribute Denken und keinem andren aufgefaßt wird. Es erhellt also, daß die menschliche Seele oder die Vorstellung des menschlichen Körpers keine weiteren Attribute als diese zwei einschließt und ausdrückt. Auch kann aus diesen beiden Attributen und deren Bestimmungen kein andres Attribut Gottes gefolgert und begriffen werden. Und daraus schließe ich, daß die menschliche Seele nur diese beiden Attribute erkennen kann, wie ich als Satz aufgestellt habe."

So begründet Spinoza aus den Prinzipien seines Systems heraus, daß wir nur die zwei der unendlich zahlreichen Attribute Gottes erkennen. Auch Malebranches Gott hat unendlich viele Attribute, von denen wir die meisten nicht erkennen. Mlbr. bemüht sich aber, nicht zu erklären, warum dies uns unmöglich ist, nach ihm liegt es im Wesen des endlichen Verstandes begründet, das Unendliche nicht begreifen zu können. Mag damit auch erklärt sein, weshalb der Mensch nicht im stande ist, Gott in seiner ganzen Unendlichkeit zu erfassen, so sieht man dann doch nicht ein, warum er gerade dies und jenes erkennt und andres nicht. (s. u.)

Während die früheren Philosophen Denken und Ausdehnung als getrennte Substanzen auffaßten, sind sie bei Spinoza nur Betrachtungsweisen dieser Substanz, oder, da es bei Spinoza nicht mehrere Substanzen geben kann, sondern nur diese eine mit unendlichen Attributen oder Gott, so sind Denken und Ausdehnung nur zwei Gesichtspunkte, unter denen der Mensch die unendliche Substanz oder Gott betrachtet. Er sagt selbst im Tract. brev. I 7, daß seine Attribute das seien, was die früheren Philosophen als getrennte Substanzen aufgefaßt hätten. Ueber den Grund, der ihn zu dieser neuen Auffassungsweise bewogen hat, sagt er selbst Kap. 2. „Die Gründe sind folgende:

1) Weil wir oben schon gefunden haben, daß es ein unendliches und vollkommenes Wesen geben muß, von dem alles ausgesagt werden muß. (s. u.)

2) Da wir überall in der Natur Einheit erblicken. Wären verschiedene Wesen vorhanden, so könnte sich das eine unmöglich mit dem andern vereinigen.

3) Weil wir schon gesehen haben, daß die eine Substanz die andre nicht hervorbringen kann, und es unmöglich ist, daß eine Substanz, die nicht ist, zu sein anfange, weil in keiner Substanz" (NB mit Ausnahme der unendlich vollkommenen) „irgend welche Notwendigkeit besteht, wirklich zu sein. Daraus folgt nämlich, daß die Natur, von der wir wissen, daß sie ist, notwendig ein vollkommenes Wesen sein muß, da nur diesem Dasein zugehört." (s. u.)

Neben den Modi der einzelnen Attribute unterscheidet er in einer Anmerkung des tract. brev. Kap. VII noch solche Modi, welche allen Attributen gemeinsam sind, indem er darunter Eigenschaften Gottes versteht, die nicht speziell Formen eines Attributs, des Denkens oder der Ausdehnung sind, wie z. B. „daß er ewig, durch sich selbst bestehend, unendlich, Ursache von allem, unveränderlich sei." In seinem Hauptwerk, der Ethik, findet sich hiervon nichts, und beruht diese Bemerkung nur auf einer Verwechslung dieser Eigenschaften Gottes mit den Attributen.

So ist es das Bestreben unsres Geistes, alles auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen, was Spinoza zu seinem Gottesbegriff geführt hat. Gott, ausgedehnte und denkende Welt, erscheinen in der alten Metaphysik als drei neben einanderstehende Prinzipien. Die Erfahrung und naive Volksanschauung hatten auf diese Dreizahl geführt. Einen logisch denkenden Philosophen aber, wie unsren Spinoza, konnte es nicht befriedigen, diese Zahl einfach aufzunehmen. Warum waren es gerade drei und nicht vier oder fünf? Das einzige Denkbare war für ihn, alles aus einem einzigen Prinzip abzuleiten. Während aber Idealismus und Materialismus, indem sie dem Gottesbegriff weniger Bedeutung zuschreiben, alles als Erscheinungen der denkenden, resp. ausgedehnten Welt auffassen, ist es für Spinoza der Gottesbegriff, der die anderen unter sich begreift. So sind es hauptsächlich logische Ueberlegungen, die ihn zum Verlassen der alten in der Bibel gelehrten Dreiteilung bewogen haben. Kein Wunder daher, wenn ein weit weniger logisch denkender Kopf wie Mlbr., dem neben der logischen Ueberlegung der Glaube ein beinahe gleichwertiger Faktor ist, diese Consequenz nicht zieht, sondern der alten Anschauung treu bleibt. Bei ihm sind, genau wie bei seinem Lehrer Deskartes, Gott, ausgedehnte und denkende Welt getrennte Substanzen. Freilich definiert er die Substanz auch anders als Spinoza „alles was man allein begreifen kann, was man als unabhängig von einer andren Sache existierend begreifen kann, das ist eine Substanz." (Entret. I 2—4). „Was

man aber nicht allein oder ohne an etwas andres zu denken begreifen kann, das ist eine Form des Wesens, oder eine Modifikation der Substanz, so kann man z. B. nicht an die Rundung denken, ohne an die Ausdehnung zu denken, daher ist die Rundung keine Substanz, sondern eine Modifikation. Aber man kann an die Ausdehnung denken, ohne an etwas andres zu denken, folglich ist die Ausdehnung eine Substanz. Dagegen kann ich mein Denken, Fühlen, Begehren ohne an die Ausdehnung zu denken begreifen, ja selbst indem ich annehme, es gäbe überhaupt keine Ausdehnung, folglich sind alle diese Dinge nicht Modifikationen der Ausdehnung, sondern einer von der Ausdehnung verschiedenen Substanz, die denkt, fühlt, begehrt. . . . Die Trennung von Leib und Seele ist die Grundlage für wichtige philosophische Dogmen, unter andrem für die Unsterblichkeit der Seele."

Während die Körper nur Modifikationen der Ausdehnung und nicht Substanzen sind, bildet jede Seele für sich eine denkende Substanz, sie sind nicht etwa Modifikationen eines Denkenden. Ferner gehört bei Mlbr. auch nicht notwendige Existenz zum Wesen der Substanz. In einem Briefe vom 21. 3. 1693 schreibt er an einen gewissen Torsac, die Substanzen könnten in nichts vergehen, nur Gott sei notwendig; über die Unsterblichkeit der Seele könne uns daher die Vernunft nichts lehren, sondern nur der Glaube. Die Substanzen können nach ihm geschaffen werden, denn auch die geschaffene Ausdehnung ist eine Substanz. (Entr. d'un philos. chr. pag. 331.) Er schließt sich hier viel enger als Spinoza an Deskartes an. Dieser unterscheidet nämlich neben Gott, den man eigentlich allein Substanz nennen könnte, wenn man Substanz als das definiere, was keines andren Dinges bedürfe, um zu existieren, noch weitere Substanzen, nämlich solche Dinge, die zu ihrer Existenz nur Gottes bedürfen. So sind ihm Denken und Ausdehnung auch Substanzen, obwohl sie von Gott geschaffen sind. (Princ. I, 51, 52,) Mlbr. vermischt den Unterschied zwischen Gott und den geschaffenen Substanzen, indem er in der Substanz nicht mehr das sieht, was keines andren zum Existieren bedürfe, sondern ein Ding, das keines andren bedürfe, um begriffen zu werden. Die Cartesianische Substanz, die causa sui, hatte auch die Eigenschaft, keines andren zum Begriffe zu bedürfen, aber die Substanz des Mlbr. hat in Wahrheit nicht mehr umgekehrt die Eigenschaft keines andren zu bedürfen, um zu existieren. Hätte Mlbr. die Konsequenzen aus seiner Definition der Substanz strenger gezogen, so würde er ebenfalls entweder auf die Cartesianische Doppelbedeutung des Wortes Substanz oder auf die Spinozistische

Anschauung, daß nur Gott die Substanz sei, gekommen sein. Denn die Seelen und die Ausdehnung bedürfen ja Gottes, um zu existieren, können also streng genommen auch nicht ohne ihn gedacht werden, sind also nicht eigentlich Substanzen im Sinne des Mlbr. Strenges Festhalten an der einmal angenommenen Definition ist ja überhaupt nicht die Sache des Mlbr.; nennt er doch gelegentlich selbst Körper wie Steine und Wachs Substanzen. (Rech. IV, Hptst. II cap. 5) Die spinozistische Substanz enthält, wie wir sehen, dasselbe Merkmal wie die des Mlbr. „Substanz ist das, was durch sich begriffen wird." Dieses Kennzeichen ist aber bei Spinoza erst sekundär. Vollständig heißt die Definition „Substanz ist, was in sich ist und durch sich begriffen wird." Das In-sich-sein ist gerade das Wesentliche an der spinozistischen Substanz; das Durch-sich-begriffenwerden ist dann nur eine Folge davon. Die Attribute der Substanzen sind ja nach Spinoza ebenfalls unabhängig von einander, und müssen jedes durch sich begriffen werden. (Eth. I, 10), sind aber doch keine Substanzen. So erkennen wir zwischen den Definitionen des Substanzbegriffes bei beiden Philosophen eine große Aehnlichkeit, wenn auch einer näheren Prüfung Unterschiede nicht entgehen können.

Genau wie bei Spinoza Gott als ein Unendliches höhrer Ordnung, ein auch in jedem seiner Attribute Unendliches definiert wird, ist er auch bei Mlbr. l'Etre infiniment parfait (Entret. VIII 1, 2), und zwar ebenfalls, wie unten deutlicher hervortreten wird, in seinen einzelnen Teilen unendlich. Wie bei Spinoza (s. u.) ist auch bei ihm das unendlich vollkommene Wesen das einzige, das notwendige Existenz in sich schließt, l'être infiniment parfait und celui qui est sind bei ihm identisch. (Entr. d'un philos. p. 320). Dieu c'est celui qui est, c'est l'Etre infin. parfait, c'est l'Etre. Was Gott im einzelnen sei, ob Geist, oder was sonst, könne man nicht wissen. „Aber man glaube ja nicht, daß es außer den Körpern und Geistern keine andren Geschöpfe gebe, oder daß Gott ein solcher Geist sei, wie wir uns die Geister vorstellen." (Rech. III, 9, 4). „Ich will freilich nicht behaupten, daß es eine Substanz gebe, die weder Körper noch Geist sei, denn es läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen, daß Dinge existieren, von denen wir keine Kenntnis haben. Indessen kann man meiner Meinung nach, was die Anzahl der verschiedenen Arten von Gott geschaffenen Wesen betrifft, durch die Begriffe, die man von ihnen hat, nichts festsetzen, weil es doch an und für sich möglich ist, daß Gott seine Gründe hat, sie uns zu verheimlichen, wenn es auch nur der eine wäre, daß dergleichen Wesen auf uns keine Beziehung hätten. Dann wäre es unnütz, sie zu

kennen. So hat uns auch Gott keine so scharfen Augen gegeben, um die Zähne einer Reitlaus zu zählen, weil es auf die Erhaltung unsres Körpers keinen vorteilhaften Einfluß gehabt hätte, ein so scharfes Gesicht zu haben.". . . „Nur hüte man sich vor der gewissen Behauptung, daß es nur Geister und Körper gäbe. Es bleibt daher ein unüberlegter Schluß, bloß durch das Licht der Vernunft behaupten zu wollen, daß Gott ein Geist sei. Da wir nach seinem Bild und ihm ähnlich geschaffen sind, so müssen wir es glauben, und ihn so nennen. Die Vernunft allein" (NB ohne den Glauben an die heilige Schrift) „kann uns darüber keine Gewähr leisten. Die Vernunft sagt nur folgendes: Gott ist ein unendlich vollkommenes Wesen, weit eher ein Geist als ein Körper. Sie beweist aber nicht, daß es nicht außer unsren Seelen noch vollkommnere und über sie weit mehr erhabene Geister gebe, als unsre Seele über den Körper erhaben ist. Vorausgesetzt, daß es solche Wesen gebe, wie es denn aus dem Grund, daß Gott dergleichen habe schaffen können, unleugbar erhellt, so ist es auch gewiß entschieden, daß diese Gott ähnlicher sein müssen als uns. Aus eben dem Grund erhellt, Gott müsse eher ihre Vollkommenheit besitzen als die unsrigen, die mit den ihrigen verglichen, nur Unvollkommenheiten sein würden. Darum wollen wir uns auch vor dem übereilten Schluß hüten, das Wort Geist, dessen wir uns bedienen, um anzudeuten, was Gott ist und was wir sind, sei in beiden Fällen gleichbedeutend und drücke, wo nicht völlig dieselben, doch ähnliche Dinge aus. Gott ist ein Geist, er denkt, er will, nur wollen wir ihn nicht als einen Menschen uns vorstellen. Er denkt und er will nicht so, wie wir denken und wollen. Gott ist über die erschaffenen Geister weit erhabener, als diese es über die Körper sind, man muß ihn also nicht deshalb einen Geist nennen, um positiv damit zu entscheiden, was er sei, sondern, um damit zu sagen, er sei nicht Materie. Er ist ein unendlich vollkommenes Wesen, daran wird keiner zweifeln. . . . Das wollen wir für glaubwürdig halten, daß wie er alle Vollkommenheiten der Materie in sich enthält, ohne materiell zu sein, auch alle Vollkommenheiten der geschaffenen Geister sich in Gott befinden, ohne daß er auf die Art Geist sei, wie wir uns die Geister denken; daß sein wahrer Name sei, der da ist, das heißt, ein Ding ohne Einschränkung, ein alles seiendes Ding, ein unendliches und allgemeines Wesen." (Rech. III, 9) Die Vernunft kann uns also über das Wesen Gottes nichts Näheres aussagen; nur der Glaube lehrt uns, er sei ein Geist. Das was der Glaube lehrt, dürfen wir freilich nicht für Mlbr.'s wahre Ansicht halten; sonst würde er nicht die vernunftgemäße Gottesanschauung so ausführlich

dargestellt haben. Wenn er hier scheinbar der kirchlichen Ansicht das Wort redet, so geschieht dies nur, um sich vor kirchlichen Anfeindungen zu schützen und seine Ansichten für religiös erscheinen zu lassen.

Das Wesen Gottes können wir also nicht erfassen. Er ist unendlich, und es liegt im Wesen des Unendlichen, daß der endliche Verstand es nicht erfassen kann. So sind auch alle seine Eigenschaften unendlich und daher dem menschlichen Geiste unbegreiflich; und weit entfernt davon, daß Mlbr. versuchte, uns die göttlichen Eigenschaften anschaulich zu machen, stellt er sie häufig so dunkel wie möglich dar, indem er in der Unbegreiflichkeit gerade ein Kriterium ihrer Göttlichkeit sieht. Aehnlich können wir uns auch nach Spinozas Ansichten von Gott kein genaues Bild machen. Wir wissen ja, daß wir nicht alle Attribute Gottes kennen (60. Brief), und es ist vollends widersinnig, sich Gott als einen Menschen vorzustellen, oder auch nur zu glauben, der Mensch sei Gott ähnlicher als irgend ein anderes Geschöpf. Denn der Unterschied zwischen Gott und dem höchsten und vorzüglichsten Geschöpf ist kein anderer, als zwischen Gott und dem unbedeutendsten, da zwischen jedem Endlichen und dem Unendlichen dasselbe Verhältnis stattfindet. (58. Br.)

Kap. III.

Gottes Eigenschaften.

Die erste und wichtigste Folgerung Spinozas aus der Definition Gottes ist die, daß sein Gott wirklich existiert.

Denn erstens, Gott ist eine Substanz; eine Substanz muß aber als Ursache ihrer selbst existieren. Die Substanz wird als Seiendes definiert, folglich muß sie sein. Thilo behauptet in seinem Aufsatz über Spinozas Religionsphilosophie (Ztschr. f. exacte Philos. Bd. 6, 7), hierin sei ein Widerspruch. Das Absurde liege darin, daß der menschliche Geist es dann in seiner Macht habe, zu bewirken, was sein solle oder nicht. Als Schluß aus der Definition ist aber dieser Beweis nicht zu verstehen, vielmehr folgendermaßen: Es giebt in der Welt etwas, denn wir selbst sind z. B.; die Gesammtheit des Existierenden nennt Spinoza Substanz, dann existiert also außer der Substanz nichts, diese aber existiert, und zwar als causa sui, da sie von nichts anderem hervorgebracht sein kann, denn es existiert nichts anderes. Es liegt also in der Natur der Substanz nach ihrer Definition, daß sie existiert, aber es liegt nicht in der Macht des menschlichen Geistes, nun alles mögliche existieren zu lassen, indem er es als existierend definiert. Das

in dessen Natur dieExistenz liegt (=causa sui), wird eben Substanz genannt, also existiert sie, da sicher etwas existiert.

Zweitens. Von jedem Dinge muß es, wenn es nicht existiert, eine Ursache geben, weshalb es nicht existiert. Diese Ursache müßte entweder in einer Substanz von andrer Natur als Gott liegen, was widersinnig ist, da Substanzen von verschiedenen Attributen nicht auf einander einwirken können, so daß die eine die Existenz der andren weder bewirken noch aufheben kann. Oder die Ursache müßte in Gott selbst liegen, das heißt Gottes Natur müßte einen Widerspruch enthalten, was niemand dem höchsten und vollkommensten Wesen zuschreiben kann.

Drittens. Da wir selbst existieren, so muß das vollkommenste Wesen erst recht existieren, da wir sonst vollkommener wären, als das höchste Wesen, denn Existieren ist eine Vollkommenheit.

Viertens. Da Existieren=können ein Vermögen ist, so folgt, daß je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, es um so mehr Kraft haben muß, zu existieren.

Hierzu fügt er Eth. I, 20 noch folgenden Beweis: Das Dasein Gottes ist mit seiner Wesenheit identisch (s. u.), und folglich, wie diese eine ewige Wahrheit.

Nach Spinoza — und ähnlich denkt Mlbr. s. o. — ist das unendliche Wesen oder Gott das einzige, dessen Dasein unmittelbar aus dem Begriff geschlossen werden kann. Denn wie er im 4. Brief an Oldenburg sagt, folgt keineswegs aus der Definition eines jeden Dinges die Existenz des definierten, sondern dies folgt nur aus der Definition eines Dinges, das an und für sich begriffen wird. Im 40. Brief giebt er näher an, welche Eigenschaften ein Wesen, dessen Dasein aus dem Begriff notwendig folgen soll, haben muß. Er sagt:

1) Es muß ewig sein; denn wenn man ihm eine begrenzte Dauer beilegte, so begriffe man jenes Wesen außerhalb der begrenzten Dauer als nicht seiend, oder als ein solches, das ein notwendiges Dasein nicht einschließt, was seiner Definition widerstreitet.

2) Es muß einfach, aber nicht aus Teilen zusammengesetzt sein; denn die Teile, die es zusammensetzten, müßten der Natur und Erkenntnis nach früher sein, als das, was zusammengesetzt ist, was bei dem, was seiner Natur nach ewig ist, nicht stattfindet.

3) Es kann nicht als begrenzt, sondern nur als unendlich begriffen werden. Denn wenn die Natur jenes Seienden begrenzt wäre und auch als begrenzt begriffen würde, so würde

jene Natur außerhalb der Grenze als nicht seiend begriffen, was ebenfalls der Definition widerstreitet.

4) Es muß unteilbar sein; denn wenn es teilbar wäre, so könnte es in Teile von gleicher Länge oder verschiedener Natur geteilt werden. Wenn letzteres der Fall wäre, so könnte es zerstört werden, und so nicht da sein, was der Definition entgegen ist, und wenn ersteres der Fall wäre, so würde jeder Teil für sich ein notwendiges Dasein einschließen, und folglich könnte eines ohne das andre da sein und folglich begriffen werden, und somit jene Natur als endliche begriffen werden, was nach dem Vorhergehenden der Definition widerstreitet. Hieraus ist zu ersehen, daß, wenn wir einem derartigen Wesen eine Unvollkommenheit zuschreiben wollten, wir alsbald in einen Widerspruch geraten würden; denn sei es, daß die Unvollkommenheit, die wir einer solchen Natur andichten wollen, in einem Mangel oder an gewissen Grenzen läge, die eine derartige Natur besäße, oder an einer Veränderung, die sie aus Mangel an Kräften von äußeren Ursachen erleiden könnte, so kämen wir stets dahin, daß diejenige Natur, die ein notwendiges Dasein einschließt, nicht da ist, oder nicht notwendig da ist, und daher schließt Spinoza:

5) „Daß alles, was ein notwendiges Dasein einschließt, keine Unvollkommenheit an sich haben könne, sondern daß es eine reine Vollkommenheit ausdrücken muß.

6) Weil es sodann nur aus der Vollkommenheit kommen kann, daß ein Wesen aus seiner Macht und Kraft da ist, so folgt, daß, vorausgesetzt, daß ein Wesen, das nicht alle Vollkommenheiten ausdrückt, seiner Natur nach da ist, daß wir auch dasjenige Wesen als daseiend voraussetzen müssen, das alle Vollkommenheiten in sich faßt. Denn wenn ein mit geringerer Macht ausgestattetes aus seiner Machtvollkommenheit da ist, um wie viel mehr ein mit größerer Macht ausgestattetes?

Um endlich zur Sache zu kommen, behaupte ich, daß es nur ein einziges Wesen geben kann, dessen Dasein zur Natur gehört, nämlich bloß das Wesen, das alle Vollkommenheiten in sich hat, und das ich Gott nennen will. Denn wenn man ein Wesen setzt, zu dessen Natur das Dasein gehört, so darf dies Wesen keine Unvollkommenheit in sich enthalten, sondern es muß alle Vollkommenheit ausdrücken, und deshalb muß die Natur jenes Wesens zu Gott gehören, weil er alle Vollkommenheiten, aber keine Unvollkommenheit in sich hat. Es kann auch nicht außerhalb Gottes da sein, denn wenn es außerhalb Gott da wäre, so wäre ein und dieselbe Natur zwiefach da, die ein

notwendiges Wesen in sich schließt, was nach dem vorhergehenden Beweis widersinnig ist."

Etwas anders lauten die Gottesbeweise im tract. brevis., da er nämlich hier zunächst beweist, daß ein Gott existiert und dann dessen Wesen untersucht, so kann er hier nicht die ontologische Methode anwenden; infolgedessen zeigen die hier sich findenden Beweise große Aehnlichkeit mit denen des Mlbr. Er schließt hier folgendermaßen:

1) Daß das Dasein zum Wesen Gottes gehört, können wir klar und deutlich einsehen, und da wir alles, von dem wir klar und deutlich einsehen, daß es zum Wesen eines Dinges gehört, in Wahrheit von diesem Ding aussagen können, so folgt, daß die Existenz zum Wesen Gottes gehört.

Dieser Beweis stützt sich auf Deskartes' Satz, daß alles, was wir klar und deutlich einsehen, auch wahr ist; er findet sich ganz ähnlich bei Mlbr. (IV. Rech. 11, 2): „Einer Sache muß man das zuschreiben, was man in dem Begriff, der sie vorstellt, klar und deutlich eingeschlossen sieht. In der Idee von Gott, das ist in der Idee eines unendlich vollkommenen Wesens, ist notwendige Existenz enthalten, folglich existiert Gott."

2) Das Dasein Gottes sei Wesenheit, die Wesenheiten existierten aber ewig.

3) Der Mensch hat eine Vorstellung von Gott, er weiß z B., daß er unendlich ist, daß das Unendliche nicht aus Teilen zusammengesetzt sein kann, daß es nicht mehrere unendliche Wesen geben kann, ꝛc.. Die Vorstellung bedarf eines existierenden Objekts als Ursache, da die menschliche Phantasie keine Vorstellungen spontan erzeugen kann.

Aehnlich folgert Mlbr. das Dasein Gottes aus seiner Unendlichkeit. Man dürfe nicht annehmen, daß die Vorstellung des Unendlichen im Menschen durch eine verwirrte Zusammenfassung aller der Begriffe, die wir überhaupt haben, entstanden sei; im Gegenteil müsse der Verstand den Begriff des Unendlichen eher haben, als den des Endlichen. „Denn die unendlichen Dinge stellen wir uns bloß aus dem Grund vor, weil wir ein Ding überhaupt vorstellen, es sei nun unendlich oder endlich. Um uns aber ein endliches Ding vorzustellen, müssen wir von dem allgemeinen Begriff eines Dinges, der also vorhergehen muß, notwendig etwas abziehen. Mithin stellt sich der Verstand alles in dem Begriff, den er vom Unendlichen hat, vor, und weit entfernt davon, daß nach der Meinung der Philosophen dieser Begriff aus der verwirrten Zusammenfassung aller Begriffe entstanden sein sollte, die wir von den besonderen Dingen haben, nehmen im Gegenteil alle diese besonderen Begriffe nur teil an jenem allgemeinen Begriff des Unendlichen, ebenso wie Gott sein Dasein nicht von den Creaturen erhält, sondern sie alle nur ein unvollkommener Teil des göttlichen Wesens sind." Das Unendliche muß also existieren, da die einzelnen Dinge nur Teile desselben sind. Ein weiterer Beweis, der sich auf die Unendlichkeit Gottes aufbaut, findet sich II. Entret. V. Der Mensch bildet nämlich nach Mlbr. seine Begriffe, indem die Seele in Berührung mit geistigen Repräsentanten der Begriffe, den Ideen kommt. Um also den Begriff des Unendlichen zu bilden, muß sie mit der Idee des Unendlichen in Berührung kommen; das Unendliche kann aber nicht durch Endliches repräsentiert werden, die Idee des Unendlichen muß wieder das Unendliche sein; daher muß das Unendliche selbst, und nicht nur seine Idee, existieren, da wir sonst nicht seinen Begriff bilden könnten.

Anders Rech. IV, 11: Das Nichts kann im Menschen keine Vorstellung erzeugen. Nichts denken ist identisch mit nicht denken, daher können endliche Dinge nicht die Vorstellung des Unendlichen erzeugen. Denn man kann nicht drei Realitäten sehen, wo nur zwei sind, weil man sonst nichts, das heißt eine Realität, die nicht wäre, müßte sehen können. Man kann ebenso nicht das Unendliche sehen, wo nur Endliches ist, denn man würde dann unendliche Realitäten sehen, die nicht vorhanden sind. Also muß das Unendliche wirklich existieren, um gesehen werden zu können. (Rech. IV, 11.)

Allen diesen Beweisen liegt der Gedanke zu Grunde, daß es eines Objektes bedarf, damit wir die Gottesvorstellung bilden könnten, und gleichen sie insofern dem zuletzt genannten Beweis des Spinoza. Es ist bemerkenswert, daß beide den Philosophen gemeinsame Beweise (Nr. 1 u. 3), sich schon bei Deskartes, ihrem gemeinschaftlichen Lehrer, finden.

Ein weiterer Beweis folgt für Mlbr. aus seiner Wahrnehmungstheorie.

Die Dinge haben nach ihm (s. u.) nicht von selbst die Kraft, in uns Vorstellungen zu erzeugen, sondern dies tut nur Gott. Unsere Seele sieht sie, indem sie gewisse Vollkommenheiten Gottes betrachtet. Daher kann sie sich auch Dinge vorstellen, die nicht existieren, denn man kann in Gott dasjenige erblicken, was eine Idee vorstellt, ohne daß es existieren müßte. Anders ist es mit der Vorstellung Gottes. Diese kann nur durch sich selbst wahrgenommen werden, und so schließt er, wenn man an das unendliche Wesen denkt, so muß es existieren. „Dieser Beweis", so sagt er, „scheint mir möglichste Evidenz zu besitzen," ohne zu bedenken, daß seine Wahrnehmungstheorie das Existieren seines Gottes natürlich voraussetzt. Er

fällt, wenn es keinen Gott, wie er durch dieselbe gefordert wird, giebt, und seine Existenz kann nicht daraus geschlossen werden. (Vgl. Entr. d'un philos. p. 322.)

Der seiner Ansicht nach einfachste Beweis für die Existenz Gottes folgt aus der Tatsache, daß die Menschen dieselben Wahrheiten allgemein anerkennen, dieselben Vernunftschlüsse machen; dies wird ermöglicht durch eine allgemeine Vernunft und Wahrheit, deren Existenz wiederum nur durch die Existenz eines wahrhaftigen Gottes ermöglicht sei. (Entr. d'un philos. p. 321.

Endlich bezeichnet er den Schluß aus der Unendlichkeit Gottes auf seine Existenz als einen Akt des intuitiven Erkennens. „Die Beweise für das Dasein und die Eigenschaften Gottes, welche wir aus dem Begriff des Unendlichen hernehmen, sind Beweise einer einfachen, anschauenden Erkenntnis, sobald man das Unendliche erkennt, so sieht man auch sogleich, daß ein Gott sei, denn eben im Begriff des Unendlichen ist schon die notwendige Existenz eingeschlossen, oder um genauer zu reden, man kann das Unendliche nur allein in ihm wahrnehmen." (Rech. VI, 6.) Diese intuitive Erkenntnis Gottes ist seiner Ansicht nach das Einzige, was uns streng vom Dasein Gottes überzeugen kann. Denn die übrigen Beweise gründen sich als wirkliche Beweise auf Schlüsse; wenn es aber einen Gott gäbe, der uns immer täuschte, und die Existenz eines wahrhaftigen Gottes soll ja erst bewiesen werden, so könnten alle unsre Schlüsse falsch sein und das Dasein Gottes nicht gefolgert werden. Die Schlüsse setzen also die Existenz eines wahrhaftigen Gottes, oder die Nichtexistenz eines täuschenden Dämons schon voraus. (Rech. VI, Teil II, Hptst. 6.)

Zu obigen Beweisen ontologischer Natur fügt Mlbr. einen andrer Art, den kosmologischen. „Alles was Gott gemacht hat, beweist sein Dasein, alles was die Tiere und die Menschen tun, setzt es außer Zweifel, was wir denken, sehen, was wir empfinden, macht es gewiß." (Rech. IV, 2, 3.)

Auch Spinoza verachtet diesen Beweis wenigstens in seinem theologisch-politischen Traktat nicht; dagegen verwirft er, wie schon oben bemerkt wurde, im Gegensatz zu Mlbr., daß wir Gott aus den Wundern erkennen sollten. (Theol.-pol. Tr. 6.) „Wenn wir aus den Wundern auch etwas folgern könnten, so könnte doch auf keine Weise das Dasein Gottes gefolgert werden. Denn da das Wunder ein begrenztes Werk ist, und nur eine gewisse begrenzte Macht ausdrückt, so ist es gewiß, daß wir aus einer solchen Wirkung nicht auf das Dasein einer Ursache schließen können, deren Macht unbegrenzt ist, sondern

höchstens auf eine Ursache, deren Macht größer ist. Ich sage höchstens, denn es kann auch durch das Zusammenwirken vieler Ursachen ein Werk entstehen, dessen Kraft und Macht zwar kleiner ist, als die Macht aller seiner Ursachen zusammengenommen, aber viel größer als die Macht jeder einzelnen. Weil aber die Gesetze der Natur sich ins Unendliche ausdehnen, und unter einem gewissen Gesichtspunkt der Ewigkeit von uns begriffen werden, und die Natur ihnen gemäß nach bestimmter und unwandelbarer Ordnung fortwirkt, so bekunden sie uns insofern auf gewisse Weise die Unendlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes. Wir ziehen also den Schluß, daß wir durch Wunder Gott, sein Dasein und seine Vorsehung nicht zu erkennen vermögen, sondern daß wir das viel besser aus der festen und unwandelbaren Ordnung folgern können. Bei dieser Schlußfolgerung gebrauche ich das Wort Wunder von einem Werk, das die menschliche Fassungskraft übersteigt, oder doch zu übersteigen scheint. Wenn es dagegen ein Werk bezeichnen soll, das die Ordnung der Natur stört, oder durchbricht, oder mit ihren Gesetzen im Widerspruch steht, so könnte es, wie bereits gezeigt, nicht nur keine Gotteserkenntnis gewähren, sondern es würde sogar die Gotteserkenntnis, zu welcher wir auf natürlichem Wege gelangt sind, benehmen und uns über Gott und alles zweifeln lassen."

Die allgemeinen Eigenschaften Gottes, wie sie bei Spinoza aus seinem Begriff als eines notwendig existierenden Wesens mit unendlich vielen unendlichen Attributen folgen, hatten wir schon in obigem Briefe kennen gelernt. Gott ist also unteilbar, ewig, einzig. In der Ethik zählt er sie ohne wesentliche Veränderung der Beweise ebenfalls wieder auf. Für die Einzigkeit Gottes giebt er in der Ethik und im 39. Briefe noch folgenden Beweis. Wenn es mehrere, zwei, drei oder vier Götter gäbe, so müßte in der Gottesdefinition schon ein Grund vorhanden sein, warum es gerade so viele und nicht mehr Götter gäbe, was nicht der Fall ist.

Die Einzigkeit Gottes darf man aber nicht als eine besondere Eigenschaft Gottes ansehen; es liegt nur in unsrer falschen, endlichen Auffassung begründet, wenn wir ihn den Einzigen nennen. „Denn wir nennen ein Ding nur rücksichtlich seines Daseins, nicht rücksichtlich seines Wesens ein Einziges, da wir die Dinge erst dann unter Zahlen begreifen, nachdem sie in eine gemeinsame Gattung gebracht sind. Wer z. B. einen Groschen und einen Reichstaler in der Hand hat, wird nicht an die Zahl Zwei denken, außer wenn er den Groschen und den Taler mit derselben Bezeichnung, nämlich Geldstück oder

Münze benennt; denn dann kann er behaupten, daß er zwei Geldstücke oder Münzen habe, weil er nicht nur den Groschen, sondern auch den Taler mit Geld oder Münze bezeichnet. Hieraus erhellt also deutlich, daß ein Ding bloß dann ein einziges genannt wird, wenn man ein andres Ding gedacht hat, das, wie gesagt, mit ihm übereinstimmt. Da aber das Dasein Gottes seine Wesenheit selbst ist, (s. u.) und wir uns von seiner Wesenheit keine allgemeine Vorstellung bilden können, so ist es gewiß, daß, wer Gott den Einen oder einen Einzigen nennt, keine wahre Vorstellung von Gott hat, oder uneigentlich von ihm spricht."

Darin, daß Dasein Gottes und seine Wesenheit identisch sind, liegt der Hauptgrund für die Einzigkeit Gottes. Damit fällt der Einwand, den Thilo in seinem oben genannten Aufsatz gegen den Beweis der Einzigkeit Gottes erhebt, wenn er sagt: Die Einzigkeit beweise Spinoza dadurch, daß mehrere Substanzen desselben Attributes sich nicht würden unterscheiden können, sondern gleichsam in eine zusammenfallen würden, wie ihre Begriffe logisch in einen zusammenfallen. Allein das sei nur eine unvorsichtige Uebertragung logischer Begriffe auf das Seiende. Logisch fielen allerdings gleiche Begriffe in einen zusammen; aber die Definition eines Dinges definiere nur seine Natur oder Wesenheit und enthalte nichts über die Anzahl der zu definierenden Dinge, wie Spinoza selbst richtig sage. So definiere auch die Gottesdefinition nur Gottes Wesenheit, aber nicht seine Zahl. Da aber in Gott Dasein und Wesen identisch sind, so fällt meiner Ansicht nach dieser Einwand. (Thilo, Ztschr. f. exact. Philos., Bd. 6, S. 121.)

Gott ist, wie wir gesehen haben, ewig, da die Natur Gottes die Existenz einschließt. Mithin sind zugleich die Attribute Gottes, die ja nur Gott von einem bestimmten Standpunkte aus betrachtet sind, ebenfalls ewig. Es giebt also z. B. keine Schöpfung der Welt.

Da die Attribute Gottes das Wesen Gottes und, da sie ewig sind, zugleich seine Existenz ausmachen, so sind, wie schon erwähnt, Existenz und Wesen bei Gott identisch. (Eth. I, 20.) Gott, das heißt alle Attribute Gottes (natürlich nicht die Modi), sind also unveränderlich, da Gott, wenn er eine andere Existenz annehmen wollte, zugleich ein anderes Wesen annehmen müßte. Zum Wesen eines Dinges gehört nämlich das, durch welches, wenn es gesetzt wird, das Ding notwendig gesetzt wird, und durch welches, wenn es aufgehoben wird, das Ding aufgehoben werden kann. Wenn ein notwendig Existierendes angenommen

wird, so muß dieses Gott sein, und umgekehrt, Gott muß notwendig existieren. Das Existieren macht das Wesen Gottes aus.

Malebranche lehrt ebenfalls die Ewigkeit, Einzigkeit, Unteilbarkeit und Unveränderlichkeit seines Gottes, wenn er sich auch nicht bemüht, zu beweisen, daß Gott diese Eigenschaften wirklich habe. Sie werden einfach bei ihm vorausgesetzt, indem sie als Vollkommenheiten angesehen werden. Nur die Unveränderlichkeit sucht er zu deduzieren (8. Entret. II). Da Gott unendlich vollkommen ist, so ist er unabhängig, das heißt, es kann keine äußere Ursache auf ihn einwirken. Wenn er demnach veränderlich wäre, so müßte er selbst die Ursache dieser Veränderung sein; dann müßte sich sein schöpferischer Wille verändern. Es wäre aber eine Unvollkommenheit, wenn Gott seinen Willen veränderte, und ihn sozusagen das, was er früher beschlossen hat, reuen sollte. Obwohl die Wirkungen seiner Beschlüsse 1000 und aber 1000 Veränderungen im Weltgebäude hervorgerufen haben, so sind sie selbst doch unveränderlich. Mlbr. erläutert die Unveränderlichkeit Gottes näher durch folgende Betrachtung. Aehnlich wie es in der unendlichen Ausdehnung Gottes keine Teile giebt, wie Gott an jedem Orte als Ganzes ist, so daß man nicht von verschiedenen Orten in seiner Ausdehnung reden kann, so kann man auch in seiner Dauer nicht von verschiedenen Zeiten reden. Alles ist für ihn nur gegenwärtig, ein einziger Zeitpunkt. Gott selbst verändert sich nicht, sondern nur die Wirkungen seines Willens. „Gott hat die Welt geschaffen, aber der Schöpfungswille ist nicht vergangen, Gott wird sie ändern, aber der Wille, sie zu ändern, ist nicht zukünftig. Der Wille Gottes, welcher geschaffen hat und schaffen wird, ist ein unveränderlicher Akt, dessen Wirkungen sich ändern, ohne daß es in Gott selbst Veränderung gäbe." (8. Entret., 4 u. 7.) Für den menschlichen Verstand steht natürlich die Unveränderlichkeit Gottes im Widerspruch zu der Veränderlichkeit der Welt. Daran aber nimmt Mlbr. nicht Anstoß. Die Unbegreiflichkeit der göttlichen Eigenschaften setzt ihn über die nähere Erklärung hierfür hinweg.

Kap. IV.

Gott und Welt.

Teil I.

Eigenschaften Gottes, die aus seinem Verhältnis zur Welt entspringen.

Außer Gott existiert, wie wir sahen, bei Spinoza nichts; alles, was ist, gehört daher zu Gott, indem jedes einzelne

Ding nur ein Modus einer seiner Daseinsformen ist. Nach Mlbr. existieren neben Gott die geschaffenen Wesen, von denen wir die ausgedehnten Dinge und die Geister kennen. Sie gehören, als geschaffene und mit mannigfachen Unvollkommenheiten begabte Wesen, nicht zur Gottheit. So sagt er hierüber in der 9. medit. „Welch' eine Thorheit, sich selbst als einen Teil der Gottheit anzusehen, als eine Modifikation des unendlich vollkommenen Wesens! Der arge Geist, der diese gottlose Ansicht ausgesprochen hat, hielt die Schöpfung für unmöglich und diese falsche Ansicht hat ihn zu diesen Irrtümern verleitet."

Gott steht also bei Mlbr. neben der Welt, und doch gleicht er in vielen Punkten dem Spinozistischen Gotte; auch sein Gott vereinigt in sich die ganze Welt, wenigstens ihre Vollkommenheiten. Jedes einzelne geschaffene Ding hat gewisse Vollkommenheiten; Gott enthält als das unendlich vollkommene Wesen alle denkbaren Vollkommenheiten, schließt also die Vollkommenheiten jedes einzelnen Dinges in sich. (Entr. d'un philos. pag. 320.) „Gott schließt sogar in sich alles, was sich an Realität oder Vollkommenheit in der Materie findet; dem letzten und unvollkommensten der Wesen, aber ohne ihre Unvollkommenheit ihre Begrenztheit, ihr Nichts. Denn es giebt kein Nichts in Gott, keine Begrenzung in dem nach jeder Richtung hin Unendlichen. Meine Hand ist nicht mein Kopf; mein Stuhl nicht mein Zimmer, mein Geist nicht der deine. Jedes schließt in sich sozusagen eine unendliche Anzahl von Nichtsen. Aber im unendlichen Wesen giebts keine Nichtse." Daher ist Gott auch ausgedehnt wie die Körper, denn ausgedehnt sein ist eine Vollkommenheit; aber er ist nicht so ausgedehnt wie die Körper. Wenn ein Körper an einem Orte ist, so kann er nicht zugleich an einem andren Orte sein. Gott hingegen ist zugleich und zwar mit seinem ganzen Wesen an allen Orten. Gott ist also nicht etwa wie der unendliche Raum ausgedehnt, der sich ja auch überall befindet, indem die einzelnen Punkte Teile von ihm sind, sondern befindet sich an jedem Punkte als Ganzes; er ist mit seiner ganzen Unendlichkeit und ungeteilt in allen Körpern, die örtlich in seiner Endlichkeit ausgedehnt sind. Der unendliche Raum ist zwar auch überall vorhanden, aber er ist groß in einem Elefanten, klein in einer Mücke; Gott ist überall als ein unendliches Ganzes vorhanden. „Es giebt keinen Teil in seiner Substanz; ein Teil schließt nicht wie in den Körpern das Nichtsein der andren ein; und der Ort seiner Substanz ist nichts anderes, als die Substanz selbst." (Entr. VIII, 7.)

„Wenn man sich die Unendlichkeit Gottes nach der Idee der Ausdehnung vorstellt, so giebt man Gott eine körperliche

Ausdehnung. Wenn man sich diese Ausdehnung auch ins Unendliche ausgedehnt denkt, soweit als es einem beliebt, so wird man doch nicht die Unvollkommenheiten, welche diese Ausdehnung enthält, ausschließen können. Die göttliche Substanz würde dann nicht überall als Ganzes gegenwärtig sein, wo sie ist." Diese wunderbare Ausdehnung Gottes ermöglicht seine Allgegenwart. Gott ist nicht so in der Welt, wie etwa die Seele im Körper ist, denn der Körper kann nicht in der Seele sein, während die Welt in Gott ist. Die Welt befindet sich in Gott, denn sie ist ausgedehnt in seiner Ausdehnung. Die Welt bildet nicht wie bei Spinoza einen Bestandteil Gottes, aber doch ist sie in ihm. (Entr. VIII, 7.) Diese Ausdehnung Gottes ist natürlich für den Menschen unbegreiflich.

Weiter schließt Gott auch die Vollkommenheiten der denkenden Wesen in sich. Er denkt ebenso gut als die Geister, aber er denkt nicht wie die Geister, indem er frei ist von deren Unvollkommenheiten. „Es giebt in ihm keine Folge und Veränderung der Gedanken. Einer seiner Gedanken schließt nicht wie bei uns das Nichtsein aller andren ein." (Entr. VIII, 7.) Gott hat also alle Gedanken, die die Geister überhaupt haben können, und hat sie alle gleichzeitig.

Wie die beiden genannten, so schließt Gott überhaupt alle Vollkommenheiten in sich, natürlich in viel größerer Vollkommenheit, als sie in den geschaffenen Wesen enthalten sind. Bei der Schöpfung der Welt hat Gott den einzelnen Dingen von seinen Vollkommenheiten mitgeteilt, aber nur so viel, als das Ding als geschaffenes Wesen enthalten kann. Daher repräsentiert jedes Ding Gott in einer gewissen Hinsicht, und alle Dinge haben an Gott teil, nämlich an seinen Vollkommenheiten, und umgekehrt, Gott enthält alle Dinge in sich. Aehnlich dem Spinozistischen Gott hat auch der Mlbrs. unendlich viele unendliche Eigenschaften, wenn sie uns auch meist unbekannt sind.

Obwohl Gott so unendliche Vollkommenheiten in sich vereinigt, so ist er doch einfach. Für Spinoza ist die Einfachheit Gottes selbstverständlich; die Attribute sind ja nur Auffassungsweisen der einen Substanz. Mlbr. hingegen lehrt eine ungemein wunderbare Einfachheit. Jede der Vollkommenheiten Gottes schließt die andren in sich, so daß Gott, trotz der unendlichen Zahl von Vollkommenheiten, ein einheitliches Ganzes darstellt. (Entr. d'un philos. p. 328, Entret. metaph. VIII, 9.)

Gott enthält auch noch in einem andren Sinne die Welt in sich, indem er die Ideen aller Dinge in sich, nämlich in seiner Vernunft, enthält.

Nach Mlbr. existiert neben der materiellen Welt eine Ideen-

welt. „Wenn sich nämlich die Seele äußere Gegenstände vorstellt, so kann kein Zweifel sein, daß sie nicht das Ding an und für sich gewahr wird. Wir sehen die Sonne, die Sterne und unzählige Körper außer uns. Es ist aber keineswegs wahrscheinlich, daß die Seele den Körper verlasse, und sozusagen gen Himmel steigen sollte, um dort alle Körper zu betrachten. Sie sieht also dieselben nicht an sich selbst; wenn sie z. B. die Sonne sieht, so ist der unmittelbare Gegenstand für die Seele (nicht für das Auge!) nicht die Sonne, sondern ein anderes etwas, welches mit der Seele aufs allergenaueste verbunden ist, und dieses nenne ich Idee. Dabei muß man nicht außer Acht lassen, daß damit unsere Seele ein Objekt vorstellen kann, die Idee des Objekts der Seele notwendig gegenwärtig sein muß, daß es aber nicht notwendig ist, daß es ein äußeres Ding giebt, welches der Idee gleiche. Wenn sich z. B. ein Mensch einen goldenen Berg einbildet, so ist es notwendig, daß die Idee dieses Berges der Seele gegenwärtig sei." (III. Rech. Teil II, Kap. I.) Wenn ich nämlich an etwas denke, so muß dies notwendig irgendwie existieren, da ich sonst an nichts dächte, während doch das Nichts keine Eigenschaften hat, und sich von einem andren Nichts nicht unterscheiden kann. Die Ideen sind geistige Wesen; alle Dinge der materiellen Welt haben ihre geistigen Vertreter in dieser Ideenwelt. „Wenn unser Körper die Körperwelt durchwandert, so bewegt sich der Geist in einer intelligiblen, die er berührt, und die eben dadurch ihm wahrnehmbar wird." (Entret. I, 5.) Der gewöhnliche Mensch leugnet zwar die Existenz der Ideenwelt, und schreibt der materiellen zu viel Sicherheit zu. In Wahrheit aber wissen wir nicht genau, ob eine materielle Welt existiert. Davon überzeugt uns nur der Glaube an die heilige Schrift. Es wäre möglich, daß wir immer träumten. Durch die Vernunft können wir allein die Existenz der Ideenwelt streng einsehen. Doch hat nicht alles, was in unsrer Seele vorgeht, seinen Vertreter in der Ideenwelt. Ohne alle Ideen, sondern durch ihre eigene Kraft hat die Seele „alle die Empfindungen und Leidenschaften, von denen sie wirklich in Bewegung gesetzt wird." Diese sind Modifikationen der Seele. Vergnügen, Schmerz, Kälte, Hitze, Farben, Töne ꝛc., Liebe, Traurigkeit sind solche Modi der Seele, denn sie stellen nichts außerhalb der Seele befindliches dar. (Rech. III, Teil II, Hptst. 1 u. 5.) Ebensowenig nimmt die Seele die Existenz andrer Seelen und Geister durch Ideen wahr, sondern diese kennt man nur durch Mutmaßung. (Rech. III, Tl. II, Hptst. 7, Kap. 5.) In der Ideenwelt finden sich also nur die Dinge, die außerhalb der Seele existieren.

Diese Ideenwelt existiert unabhängig von unsrem Denken, die intelligible Sonne existiert nicht bloß, wenn wir an sie denken, denn sonst müßte unser Denken schöpferisch sein, wir müßten die Ideenwelt, indem wir an sie denken, aus Nichts schaffen können. Wie sollte es auch, selbst wenn die Möglichkeit einer solchen Schöpfung zugestanden würde, möglich sein, daß man sich einen Kreis vorstellt, wenn man nicht irgendwo anders her weiß, welche Eigenschaften ein Kreis hat? Ferner sind uns doch die Ideen fest gegeben, wir können z. B. nicht eine Ellipse denken mit drei gleichen Durchmessern, oder einen Kreis mit zwei Mittelpunkten ꝛc. (I Entret. 7.)

Die Ideen haben verschiedene Grade von Realität. Die Idee eines größeren Raumes hat mehr Realität als die eines kleineren. Man darf aber damit nicht die Intensität der Vorstellungen verwechseln. Wenn ich mich mit einer Nadel steche, so hat die Idee des Schmerzes nur geringe Realität, die Vorstellung des Schmerzes, oder meine Schmerzempfindung kann aber sehr groß sein; umgekehrt hat aber die Idee des unendlichen Weltalls sehr viele Realität, ihre Vorstellung ist aber sehr ungenau und schwach. So enthält die Idee des Unendlichen unendlich viele Realität, wie sie unsre endliche Seele nicht würde erzeugt haben können; das Unendliche muß daher (s. o.) existieren.

Eine und dieselbe Idee kann mannigfache Empfindungen in uns erzeugen. „Wenn ich z. B. an meine Hand denke, ohne sie zu sehen oder zu fühlen, so werden die Vorstellungen, die ich von ihr habe, sehr verschieden sein, von der, die ich habe, wenn ich sie mit offnen Augen sehe, und diese wiederum sehr verschieden sein von denen, welche ich habe, wenn ich sie in heißes Wasser tauche, oder ins Feuer u. s. w. tue. So sind auch Farbe, Wärme der Hand und ähnliches nur Auffassungen, welche durch dieselbe Idee der Hand erzeugt werden, welche der Seele gegenwärtig ist, und durch ihre Wirkungskraft in ihr handelt." (l'amour de Dieu p. 296, vgl. Entr. d'un philos. p. 327.)

Man darf sich nun aber nicht einbilden, daß die idealische Welt mit der materiellen und empfindbaren in einem solchen Verhältnis stehe, daß z. B. eine idealische Sonne, ein idealisches Pferd oder Baum dazu bestimmt sei, uns die Sonne, ein Pferd oder einen Baum vorzustellen, und daß alle, welche die Sonne sehen, auch notwendig diese idealische Sonne wahrnehmen. „Eine jede denkbare Ausdehnung kann man sich als kreisförmig, oder als wenn sie die idealische Figur eines Pferdes oder Baumes habe, vorstellen, folglich kann auch jede

denkbare Ausdehnung uns die Sonne, ein Pferd oder einen Baum vorstellen, oder also selbst eine Sonne, ein Pferd, ein Baum der idealischen Welt sein, ja auch eine sichtbare oder empfindbare Sonne, Pferd oder Baum werden, wenn diese Ideen durch sinnliche Eindrücke die Seele rühren." Jede Form der idealischen Ausdehnung kann also jedes Ding repräsentieren; man sieht nämlich die Dinge je nach der Entfernung größer oder kleiner, sodaß sonst für jeden Gegenstand unendlich viele Vertreter in der Ideenwelt vorhanden sein müßten. Man empfindet einen Körper, wenn die Idee der alles umfassenden Ausdehnung durch Farben und andere Vorstellungen eingeschränkt wird. (10. Erläuterung.)

Die Ideen sind ewig, nicht geschaffen, unveränderlich, unvergänglich und vollkommen. Daher können sie kein Teil eines endlichen Dinges sein, sondern sind ein Bestandteil Gottes. Auch noch aus folgendem Grunde müssen sie sich in Gott finden. „Denn es ist außer allem Zweifel, daß vor der Schöpfung der Welt nur Gott allein dagewesen ist, und daß er die Welt ohne Erkenntnis und ohne Begriffe nicht habe hervorbringen können, daß daher die Begriffe, welche er von ihr gehabt hat, von ihr selbst nicht verschieden, daß vielmehr alle Kreaturen, obwohl auf eine geistige und unbegreifliche Weise in Gott sind." Diese geistigen Repräsentanten der Dinge finden sich in der allgemeinen Vernunft, (la raison universelle), dem λόγος wie sie Mlbr. in Anlehnung an die Bibel häufig nennt. (Entret. I, 5, III, 2.) Diese ist ebenfalls ewig und unveränderlich und daher mit Gottes Vernunft identisch. (10. Erläuterung.) In ihr leben die Geister; genau so wie die Körper in der göttlichen, wunderbaren Ausdehnung leben, so leben die Geister in seiner Vernunft. (Entret I 10, 5.) So können die Geister, wenn Gott es will, mit den Ideen in Berührung kommen, und dann nehmen sie die Ideen wahr. (Entr. d'un philos. pag. 344 ff.)

Diese Wahrnehmungstheorie setzt freilich voraus, daß die Ideen spezifiziert in Gott vorhanden sind; dies ist auch offenbar Mlbrs. ursprüngliche Ansicht gewesen, und fußen hierauf seine weiteren Consequenzen; die oben erwähnte Darstellung, daß in Gott nur eine Idee der Ausdehnung und nicht solche der einzelnen Dinge seien, erscheint als ein späteres Einschiebsel, das mit dem System des Mlbr. stellenweise nicht ganz in Einklang zu bringen ist.

Die Existenz der allgemeinen Vernunft folgert Mlbr. vor allem daraus, daß die verschiedenen Geister dieselben Ideen haben und dieselben Vernunftschlüsse machen. Es ist nämlich nicht anzunehmen, daß Gott in jedem Einzelnen besonders diese

Vorstellungen erzeuge, denn dann würde er auf sehr umständliche Weise wirken, während er doch alles mit möglichst einfachen Mitteln tut. (s. u.) Nur durch die Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Allgemeinheit der Vernunft, indem alle Geister mit denselben Ideen in Berührung kommen, ist die Gleichheit der Vorstellungen und Vernunftschlüsse auf einfache Weise erklärlich. (2. med. 8.)

So enthält Gott die Welt in dreifachem Sinne in sich, einmal, weil vermöge seiner wunderbaren Ausdehnung die Welt in ihm ausgedehnt ist, dann, weil er als das unendlich Vollkommene die Vollkommenheiten aller Wesen in sich vereinigt und drittens, weil er als der Weltschöpfer die Ideen aller Kreaturen in sich enthält. Die beiden letzten Momente sind im wesentlichen identisch, indem die Idee eines Dinges das Wesen desselben ist, und dieses durch seine Vollkommenheiten gebildet wird. Daher sind Ideen und Vollkommenheiten im großen und ganzen dasselbe. Die Ideen sind das an den Dingen, was sich in geistiger Weise in Gott ausgedrückt findet, oder das, was die Dinge mit Gott gemein haben. Die Idee eines Dinges ist Gott, sofern er durch das Ding ausgedrückt wird. So ist z. B. die intelligible Ausdehnung oder die Idee der Ausdehnung „die Substanz Gottes, sofern sie durch die Körper ausgedrückt wird." Sie ist zu unterscheiden von der göttlichen, oben erwähnten, wunderbaren Ausdehnung Gottes. Diese letztere göttliche Ausdehnung ist nicht örtlich (localement) ausgedehnt; Gott ist überall an jedem Punkte als Ganzes. Anders die intelligible Ausdehnung oder die Idee der Ausdehnung. Diese ist ebenso unvollkommen als die materielle Ausdehnung, (abgesehen von den Unvollkommenheiten, die für letztere die Materie mit sich bringt, also z. B. zeitliche Endlichkeit); sie ist ebenfalls örtlich ausgedehnt, als Idee der Ausdehnung einer Mücke klein, als Idee der Ausdehnung eines Elefanten groß.

Hier sehen wir deutlich Aehnlichkeit und Unterschied zwischen Malebranche und Spinoza. Letzterer sagt: Das einzelne Ding ist Gott, sofern er durch dieses Ding ausgedrückt wird. Mlbr.: Die Idee eines einzelnen Dinges ist Gott, ausgedrückt durch dieses Ding. Es besteht zwischen beiden lediglich der Unterschied, daß Mlbr. eine besondere Ideenwelt annimmt, diese dann aber ähnlich in Gott enthalten sein läßt, wie Spinoza die ausgedehnte, materielle.

Die Geister, für die es, wie wir gesehen haben, nach Mlbr. keine Ideen giebt, wohnen unmittelbar in Gottes Vernunft; sie sind also ebenfalls in Gott, wenn sie auch nicht wie bei Spinoza Gottes Substanz sind, sondern für sich getrennt von Gott

existieren. „Gott ist der Ort der Geister, ebenso wie der Raum der der Körper ist.“ Diese Verbindung der Geister mit der allgemeinen Vernunft Gottes, in der sich auch die Ideen finden, ermöglicht, wie wir sahen, das Erkennen. Die Geister sehen alles in der allgemeinen Vernunft, in Gott.

Wie die Ideen und die Vollkommenheiten der Dinge, so finden sich demnach auch ihre Verhältnisse oder die allgemeinen Wahrheiten in Gott; (med. III. 16.) und zwar finden sich nur die allgemeinen Wahrheiten in Gott, denn die nicht allgemeinen, subjektiven sind nur Verhältnisse zwischen endlichen, geschaffenen Dingen, und daher nicht in Gott. Gott erkennt demnach die Ideen oder die allgemeinen Wahrheiten, indem er sich und seine Vollkommenheiten betrachtet; ja, Gott erkennt nicht nur die ewigen Wahrheiten, sondern enthält sie in sich; er ist nicht nur allwissend, sondern die Wahrheit und Weisheit selbst. (Entr. VIII, c. 11, med. IV, 6. Entr. chin. p. 343.) Mit Hinblick darauf nennt man Gott den λόγος oder Jesus Christus.

Aus Gottes Selbsterkenntnis folgt also seine Allwissenheit. In ihm finden sich, wie schon oben bemerkt wurde, die Gedanken nicht nacheinander, sondern zugleich; freilich ist das Wesen dieser göttlichen Weisheit für den menschlichen Verstand unbegreiflich. (Entr. VIII, 10.) Die göttliche Weisheit bildet zugleich das Gesetz, das Gott ewig befolgt, oder die allgemeine Ordnung. „Die allgemeine Vernunft ist das ewige Gesetz, das Gesetz, welches Gott selbst unaufhörlich befragt, und welches er unverletzlich befolgt. Denn sie ist die ewige Weisheit Gottes, des Vaters, und Gott liebt sie durch die Notwendigkeit seiner Natur als einen Sohn.“ Sie zeigt sich in der allgemeinen Ordnung der Welt, in der Zweckmäßigkeit, mit der alles eingerichtet ist, und der Einfachheit der Mittel, durch die Gott seinen Zweck erreicht. Obwohl sich Gott von seiner Weisheit und der Ordnung in seinem Handeln leiten läßt, so bleibt er selbst doch unabhängig und frei. Denn Weisheit und Ordnung gehören zu Gottes eignem Wesen; Gott wird also durch nichts außer ihm liegendes bestimmt. (med. XIX, 13.) Nur durch sich selbst bestimmt werden heißt aber bei ihm, wie bei Spinoza, Freisein. Daher ist es kein Widerspruch, wenn man Gott zugleich einen freien Willen zuschreibt; einen solchen muß man ihm aber zuschreiben, denn er ist eine Vollkommenheit, muß sich also in Gott finden. Der Wille Gottes ist ebenso wie seine Weisheit von der menschlichen Eigenschaft unendlich verschieden; denn er ist zugleich schöpferisch, was Gott will, muß sein. (Entr. VIII, 10.)

Neben der Weisheit ist es die Liebe, welche seinen Willen bestimmt. Gott liebt das Vollkommene mehr als das weniger Vollkommene, und daher will er, daß sich das letztere dem ersteren, z. B. der Körper dem Geist, unterordne. Ferner will er infolgedessen, daß auch die geschaffenen Geister das Vollkommene mehr als das Unvollkommene lieben, ihm also nachgehen. (l'amour d. D. p. 289.) Die Ideen in Gott haben nämlich verschiedene Grade von Vollkommenheit. „So ist z. B. klar, daß die, welche ihm die Körper darstellen, weniger vollkommen sind, als die, welche die Geister vorstellen. . . . . Dies sieht man klar ein, denn es ist begreiflich, daß Gott, wenn alle Ideen in Gott in jeder Hinsicht gleich wären, die Verschiedenheit unter seinen Werken nicht wahrnehmen könnte, weil er seine Geschöpfe nur insofern sieht, als sie ihm durch eine Vollkommenheit dargestellt werden.“ Gott liebt nun die Dinge mit größerer Vollkommenheit mehr als andre, denn Gottes Liebe ist notwendig der Ordnung, wie sie unter den geistigen Wesen herrscht, angemessen. (10. Erl.) Seine eignen unendlichen Vollkommenheiten oder sich selbst, liebt er daher mit ewiger oder unendlicher Liebe; die Liebe zu andren Dingen hat er nur, weil er die Vollkommenheiten derselben in sich enthält und sie daher liebt. Die Liebe Gottes zu den Dingen ist nur ein Teil der Eigenliebe, mit der sich Gott selbst liebt. (9. Entret. 3; Rech. IV, Hptst. I N. 3.)

Gott erkennt sich also nach Mlbr. selbst. Ob Spinoza seinem Gotte mit Recht Selbsterkenntnis zuschreibe, darüber hat man viel gestritten, indem man meint, daß dies mit seinen Eigenschaften als eines unpersönlichen Gottes in Widerspruch stehe. Gleichwohl darf man sie ihm im Sinne Spinozas wohl nicht absprechen; sagt er doch in dem 23. Brief: „Man nimmt allgemein an, daß es aus der Natur Gottes folge, daß er sich selbst erkennt. Es wird niemand leugnen, daß dies aus Gottes Natur mit Notwendigkeit folge.“ In der Tat scheint mir eine Selbsterkenntnis mit Gottes Wesen auch nicht in Widerspruch zu stehen. Gott ist ausgedehnt, denn die Ausdehnung ist ja eines seiner Attribute. Gott ist denkend, denn das Denken ist ebenfalls eines seiner Attribute. Natürlich kann er nichts Fremdes, außer ihm Seiendes denken, da außer ihm nichts existiert; er kann also nur sich selbst denken. Nun entsteht freilich die Frage, ob die Selbsterkenntnis zu Gott als der natura naturans oder der nat. naturata gehört. Es ist ohne Zweifel beides möglich. Unter nat. naturans versteht Spinoza nämlich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. Gott, sofern man ihn als die Substanz oder als den Inbegriff der unendlichen Attribute, welche ewiges und unendliches Sein ausdrücken, auffaßt. Unter nat. naturata versteht er alle Daseinsformen der

Attribute Gottes, sofern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind. Gott als Inbegriff der einzelnen Dinge, die ja alle zu Gott gehören, gedacht, heißt demnach nat. naturata. Sofern man aber Gott als das unendliche Wesen ohne Rücksicht auf die Existenz der endlichen Modi ansieht, heißt er nat. naturans. Die „Ausdehnung" z. B. ist nun eine Eigenschaft sowohl der nat. naturata, wie der nat. naturans. Denn sie ist ein ewiges und unendliches Attribut Gottes, und als solche gehört sie zur nat.naturans; als Eigenschaft der ausgedehnten Dinge ist sie eine Eigenschaft Gottes als nat. naturata. Ebenso gehört auch das Denken zur nat. naturans, da es ein göttliches Attribut ist; ein einzelner Gedanke und der Inbegriff der einzelnen Gedanken gehören zur nat. naturata. Das Selbstbewußtsein Gottes braucht man nun nicht etwa, wie seinen Willen, als eine Modifikation des unendlichen Denkens aufzufassen; vielmehr ist bei Gott das Selbstbewußtsein identisch mit seinem Denken, denn in Gott kann es ja überhaupt kein andres Denken geben, als das Selbstbewußtsein (s. o.), da das Selbstbewußtsein daher zusammenfällt mit dem unendlichen Attribut „Denken", so gehört es zur nat. naturans. Indem aber alle einzelnen Geister oder Denkmodi ein Selbstbewußtsein haben, so würde, wenn man Gottes Selbstbewußtsein als Summe aller dieser einzelnen auffaßte, das Selbstbewußtsein als Eigenschaft der nat. naturata erscheinen. Eigenschaften wie Wille, Verstand, Begierde, Liebe kann es in Gott nur als nat. naturata geben, denn dies sind Modi des Denkens, gehören also zur nat. naturata (Eth. I. 31.), ebensogut wie alle Einzeldinge zu Gott gehören (Eth. I. 32. Zus. 2.). Aber auch so müssen sie von dem, was bei uns Verstand und Wille heißt, himmelweit verschieden sein. Denn unser Verstand und Wille sind nur endliche Modi des Denkens; Gott können aber keine endlichen Modi zugeschrieben werden. (tract. brev. II. 24.) Ferner wird dieser Verstand oder Wille ja als Ursache unsres Verstandes oder Willens aufgefaßt und unterscheidet sich also von ihm genau so, wie sich Ursache und Wirkung unterscheiden. (Eth. 17, Anm.)

Als Modi des Denkens sind auch Allwissenheit und Barmherzigkeit keine Eigenschaften Gottes. Selbst der intellectus infinitus gehört zur nat. naturata, denn er wird (Eth. V. 40. schol) definiert: „die Summe alles denkenden macht Gottes ewigen und unendlichen Intellekt aus." Die Summe aller Denkmodi bilden also den Verstand Gottes; insofern gehört auch er zur nat. naturata. Anders aber Gottes Selbstbewußtsein. Dieses ist identisch mit Gottes Denken und nicht nur ein Modus desselben, kann daher auch zur nat. naturans gerechnet werden.

Malebranche kennt nun eine doppelte Auffassungsweise Gottes als nat. naturans oder naturata nicht. Sein Gott ist ein persönlicher, dem er unbedenklich Liebe, Verstand, Wille zuschreibt. Allerdings ist er von Leiden frei, da er nur Vollkommenheiten in sich vereinigt; ebenso von Empfindungen, die als Unvollkommenheiten gedacht werden. (Rech. III. Tl. II. Hptst. 6.) Wenn wir mit diesem Gott den Spinozistischen vergleichen, so können wir natürlich nur die nat. naturans in Betracht ziehen. Denn die nat. naturata ist der Inbegriff der geschaffenen Dinge, der Inbegriff der Welt, und diese gehört ja bei Mlbr. überhaupt nicht zu Gott. Dann zeigt sich also hier ein wesentlicher Unterschied, indem dem Spinozistischen Gott Verstand, Wille und Liebe im eigentlichen Sinne fehlen. Die gewöhnliche Liebe ist nämlich bei Spinoza eine Leidenschaft, und beruht als solche auf inadäquaer Erkenntnis, kann sich daher in Gott nicht finden.

Neben dieser Liebe im eigentlichen Sinne findet sich bei Spinoza noch ein zweiter Begriff der Liebe, der amor dei intellectualis. Zwar definiert Spinoza die intellektuelle Liebe (Eth. V. 32.) als Freude, verbunden mit der Idee Gottes als Ursache; und so würde allerdings diese Liebe als Affekt zu den Leidenschaften gehören. Diese Definition hält er aber schon im nächsten Lehrsatz nicht mehr fest. Der menschliche Geist ist nämlich die Idee des menschlichen Körpers, daher muß er auch eine Idee enthalten, welche das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt, welches also mit den Wesenheiten ewig ist. Insofern muß der menschliche Geist einen ewigen Teil enthalten. Vor Existenz des Körpers hatte aber dieser Teil des Geistes weder Vorstellungen noch Leidenschaften. (Lhrs. 21, 24.) Das Einzige, was sich in ihm fand, ist die intell. Liebe zu Gott. (Lhrs. 33.) Wäre aber die intellektuelle Liebe nur laetitia, das heißt Uebergang von geringerer zu größerer Vollkommenheit, so wäre dies unmöglich, da dieser ewige Teil des Geistes nicht fortgesetzt von geringerer zu größerer Vollkommenheit übergehen kann, sondern als Idee einer Wesenheit unveränderlich ist. Spinoza fühlt selbst den Widerspruch und fügt daher hinzu: „Wenn Freude im Uebergang zu größerer Vollkommenheit besteht, so muß doch die Glückseligkeit darin bestehen, daß der Geist mit der Vollkommenheit begabt ist", indem er dadurch offenbar die Liebe als Glückseligkeit definieren und sagen will: Der menschliche Geist hatte seine Wesenheiten, das heißt Vollkommenheiten von ewig her, verbunden mit der Idee Gottes als Ursache, daher liebte er Gott. Schon hieraus geht hervor, daß also im Begriff der laetitia nicht das Wesen der intellektuellen Liebe liegen kann. Deutlicher tritt die Verschiedenheit

der intellektuellen und eigentlichen Liebe zu Tage, wenn Spinoza im 17. Lehrsatz sagt: „Gott liebt und haßt im eigentlichen Sinne niemand.“ Schreibt er dann Gott doch eine Liebe zu, so muß eben diese eine ganz neue Art der Liebe sein. Man kann wohl den Satz aufstellen: „Auf der Kugel giebt's keine Dreiecke“ und doch von sphärischen Dreiecken auf der Kugel sprechen. Aehnlich sind die intellektuelle Liebe Gottes und die gewöhnliche auseinanderzuhalten. Eine Verwirrung entsteht nur dadurch, daß Spinoza, nachdem in ihm der Begriff der intellektuellen Liebe schon feststand, durch die Gleichheit der Namen verleitet, in Lehrsatz 35 und andren Orten, auch diese Liebe laetitia nennt. Wie widersinnig es ist, sich diese Liebe Gottes, trotz des ähnlich lautenden Namens und der ähnlich mit Hilfe des Begriffs laetitia gebildeten Definition, sich der menschlichen Liebe ähnlich zu denken, geht schon daraus hervor, daß alle die Begriffe wie „Begierde“, „Freude“, „Traurigkeit“ nur als menschliche Affekte definiert werden. „Freude ist Uebergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit.“ Wenn er also Gottes intellektuelle Liebe eine Freude nennt, so hätte er erst diesen Begriff der laetitia für Gott von neuem definieren müssen. Spinoza hat das übersehen, und damit fallen zwar die Beweise, mit denen er die intellektuelle Liebe in seiner Ethik in sein System einführt, aber nicht der Begriff selbst.

Die intellektuelle Liebe Gottes ist im wesentlichen das Selbstbewußtsein Gottes, genauer das Bewußtsein Gottes, daß er die Ursache von allem ist. War es nun, wie oben auseinandergesetzt wurde, nicht widersinnig, wenn Spinoza seinem Gott ein Selbstbewußtsein zuschrieb, so sehen wir jetzt meiner Ansicht nach, daß auch die intellektuelle Liebe Gottes aufrecht zu erhalten ist. Die endlichen Gedanken der Menschen sind nur Modi des göttlichen Denkens; die Vorstellung der endlichen Geister, daß Gott die Ursache von allem sei, oder die intellektuelle Liebe eines Geistes zu Gott, ist also nur ein Modus der göttlichen Vorstellung, daß er die Ursache von allem sei, oder der intellektuellen Liebe Gottes zu sich selbst. (Eth. V. 36.) So scheinen mir die vielfach angefochtenen Lehren Spinozas von der intellektuellen Liebe Gottes keinen Widerspruch ihrem inneren Gehalte nach aufzuweisen, wenn natürlich auch darüber kein Zweifel besteht, daß die Art, wie er sie in sein System einfügt und begründet, unhaltbar ist.

Diese intellektuelle Liebe Gottes berührt sich dann im wesentlichen mit der Liebe des Malebrancheschen Gottes. Bei beiden Philosophen ist die Liebe Gottes durch seinen Verstand bedingt; sie ist nicht Leidenschaft, sondern ein Produkt des göttlichen Verstandes. Ferner ist die intellektuelle Liebe Gottes zu

den endlichen Dingen nur ein Teil der Eigenliebe, mit der sich Gott selbst liebt. (Spin. Eth. V. 36; Mlbr. Entr. IX. 3, Rech. IV. Hptst. I. 3.)

Kap. IV.

Teil II.

Gottes Wirken in der Welt.

Gott ist die Ursache von allem. Spinoza versucht dies zu beweisen. (Eth. I. 16.) „Aus der gegebenen Definition eines Dinges folgert der Verstand mehrere Eigenschaften, die in Wahrheit aus der Definition folgen, und zwar um so mehr Eigenschaften, je mehr Realität die Definition eines Dinges ausdrückt, das heißt je mehr Realität durch das Wesen des definierten Dinges ausgedrückt wird. Da aber die unendliche Natur Gottes unendliche Attribute hat, von denen jedes in seiner Art unendlich ist, so muß notwendig aus seiner Natur Unendliches auf unendliche Weise folgen. Hieraus folgt, daß Gott die wirkende Ursache aller Dinge ist, welche vom unendlichen Verstande erfaßt werden können.“

Dieser Schluß braucht das Wort sequi in doppelter Weise.

1) Aus Gott folgt = wird logisch erschlossen.
2) Aus Gott folgt = von ihm wird hervorgebracht.

Daß aus der Definition Gottes Unendliches folge, das heißt erschlossen werden könne, wird zunächst bewiesen, und dann unter Verwechslung der Bedeutung des Wortes „folgen“, von Spinoza angenommen, er habe bewiesen, daß Unendliches aus Gott folge, das heißt von ihm hervorgebracht werde.

Dies ist natürlich ein Fehlschluß. Doch läßt sich das alleinige Walten Gottes im Geiste Spinozas anderweit leicht begründen. Es existiert nach Spinoza nur die eine Substanz, ferner giebt es, so lehrt die Erfahrung, endliche Wirkungen in der Welt; und da nur die eine Substanz existiert, so kann natürlich nur diese die Ursache von allem sein. Daß aber Veränderungen in der Welt vorhanden sind, läßt sich nicht logisch aus dem Begriff Gottes erschließen, sondern nur durch die Erfahrung zeigen; und würde es gewiß dem Spinozistischen System keinen Eintrag getan haben, wenn Spinoza diesen Beweis geführt hätte; nimmt Spinoza doch auch sonst, z. B. bei Bestimmung der uns bekannten Attribute, die Erfahrung zu Hilfe. Wahrscheinlich wird Spinoza auch auf dem eben angegebenen Wege zu der Ansicht, daß die unendliche Substanz das

einzige Wirkende sein könne, gelangt sein, und erst nachträglich den in der Ethik angeführten Beweis ersonnen und in der Meinung, eine rein logische Deduktion gefunden zu haben, dem andren vorgezogen haben. Wenn demnach auch der Beweis, daß Gott allein das Wirkende sei, einen Fehler enthält, so widerspricht der Satz doch nicht seinem System. Man muß bei Beurteilung des Spinozistischen Systems zunächst die Hauptgedanken herausschälen und bedenken, daß die logisch mathematische Deduktion eine äußre Form ist, die Spinoza so weit als möglich zu wahren bestrebt ist. Geht er darin einmal zu weit, so fällt damit das Gelehrte noch nicht. In dem oben zitierten Brief an Simon de Vries hat Spinoza sogar selbst gesagt, daß wir, um das Dasein der Modi zu erkennen, der Erfahrung bedürfen. Ursprünglich hat er also in der Tat das Dasein der Modi aus der Erfahrung gefolgert, und dann erst später obigen Beweis eingesetzt, indem er den Fehler übersah. Thilo macht in seinem genannten Aufsatz dieses Versehen Spinoza richtig zum Vorwurf; wenn es auch falsch ist, wenn Thilo vermutet, Spinoza habe in Wahrheit geglaubt, daß aus dem Begriff des Seienden notwendig auch Wirkungen folgten. Er sagt schließlich: „Die folgende Rede von der Wirksamkeit Gottes oder der Substanz ist rein erschlichen, und hat keinen wissenschaftlichen Wert," indem er ganz verkennt, daß Spinozas Lehren von den Wirkungen nicht bloß von der Richtigkeit dieses Beweises abhängen, sondern noch ganz anders mit seinem System verknüpft sind.

Da es bei Spinoza außer Gott nichts giebt, so kann er nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt werden. Er ist absolut freie, erste Ursache aller Dinge, und zwar immanente Ursache, denn alles ist in ihm (Eth. I. 16, 17, 18.), und zwar ist Gott die einzige freie Ursache, denn alles andre ist von ihm abhängig. Freilich darf man den freien Willen Gottes nicht so verstehen, als ob Gott anders hätte handeln können, als er gehandelt hat; vielmehr heißt dies nur, daß er von nichts andrem zum Handeln bestimmt wird. Er hat alles, so wie es ist, notwendig hervorbringen müssen; es wäre ebenso unmöglich, daß Gott anders handelte, als daß ein Kreis die Eigenschaften eines Dreiecks annehme. An Oldenburg schreibt er hierüber im 23. Brief. „Ich unterwerfe also Gott auf keine Weise dem Schicksal, sondern nehme an, daß alles mit unvermeidlicher Notwendigkeit aus der Natur Gottes folge; auf dieselbe Art, wie man allgemein annimmt, daß es aus der Natur Gottes selbst folge, daß Gott sich selbst erkennt. Es wird niemand leugnen, daß dies aus der Natur Gottes notwendig folge, und niemand faßt es so auf, daß Gott durch ein Schicksal gezwungen, sondern daß er durchaus frei, wenn auch notwendig, sein Wesen erkennt." (23. Brief.) Es widerstreitet nämlich der Vollkommenheit Gottes, daß er eine andere Welt gewollt hätte, da dann sein Willen, mithin auch sein Verstand ein andrer, also ein nichtvollkommener, hätte sein müssen.

Damit beantwortet sich zugleich die Frage, ob die bestehende Welt die bestmögliche sei oder nicht. Sie ist ein aus dem vollkommensten Wesen notwendig Folgendes, also natürlich vollkommen. (Eth. I. 33, Anm. 2.) Genau genommen sind aber die Begriffe Schönheit, Häßlichkeit, Ordnung nicht Eigenschaften der Natur, sondern nur in unsrer Vorstellung. „Es kann niemand mit Recht behaupten, daß Unordnung in der Welt herrsche, da niemand alle Ursachen in der Welt bekannt sind. Dieser Einwurf entsteht dadurch, daß sich der Mensch allgemeine Vorstellungen bildet, mit denen seiner Meinung nach die Dinge übereinstimmen sollen." (Tract. brev. I. 6.)

Ferner hat der Mensch das Vorurteil, alles sei um seinetwillen geschaffen. Was auf seine Sinne angenehm wirkt, nennt er schön, wohlriechend, wohlschmeckend u. s. w., was seine Sinne aber unliebsam berührt, häßlich, übelriechend u. s. w., während man die Natur an sich weder schön noch häßlich nennen könne. Gott kann nicht um eines Zwecks willen handeln, denn wenn Gott um eines Zwecks willen handelte, so begehrte er notwendig etwas, das er entbehrte, könnte also nicht vollkommen sein. (Eth. I, Anhang.) Am allerwenigsten handelt Gott um eines endlichen Modus, z. B. eines Menschen willen. „Wie z. B. die Bienen mit aller ihrer Arbeit und angemessener Ordnung, die sie unter sich aufrecht erhalten, keinen andren Zweck im Auge haben, als einen gewissen Vorrat für den Winter zu beschaffen, während doch der Mensch, der über sie gestellt ist, sie unterhält und behütet, einen ganz andren Zweck hat, nämlich den Honig für sich zu erhalten, so hat auch der Mensch, sofern er ein besonderes Wesen ist, kein weiteres Augenmerk, als seine bestimmte Wesenheit erreichen kann, aber sofern er zugleich ein Teil und Werkzeug der ganzen Natur ist, kann jener Zweck des Menschen nicht der letzte Zweck der Natur sein, da diese unendlich ist, und sich seiner unter allen andren auch als ihres Werkzeuges bedient."

Es ist auch aus einem weitren Grunde widersinnig, zu behaupten, Gott hätte eine andre Welt schaffen können, wenn er gewollt hätte, und nur infolge seiner Güte, vermöge seines vollkommenen Verstandes, die beste ausgesucht. Denn in Gott kann es nicht eigentlich einen Verstand und Willen geben, we-

nigstens müßten diese von dem, was bei uns Verstand und Wille heißt, himmelweit verschieden sein (s. o.).

Man darf sich nicht vorstellen, wie es z. B. Mlbr. (s. u.) behauptet, daß in Gott Vorstellungen verschiedener möglicher Welten vorhanden gewesen wären und daß er dann die beste ausgesucht habe; da vielmehr die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe ist, wie die der Dinge, so folgt, daß es in Gott nur Ideen der bestehenden Dinge geben kann. Denn wenn es Ideen gäbe, zu denen es keine Dinge gäbe, so könnte dieser Satz nicht gelten. Gottes Macht zu handeln ist also mit seiner Macht zu denken identisch (Eth. II. Lhrs. 7, Zusatz.), ein Punkt, in dem sich Spinoza wesentlich von Malebranche unterscheidet.

Gott ist allein allmächtig, da alles mit Notwendigkeit aus ihm entsteht. Niemand kann sich gegen seinen Willen auflehnen, und es ist ausgeschlossen, daß es in der Welt Teufel gäbe, die seinem Werke entgegen handelten. Im 25. Kap. des tract. brev. sagt Spinoza, wenn der Teufel ein Wesen sei, das Gott durchaus entgegengesetzt sei und von Gott nichts habe, so komme er genau mit dem Nichts überein. Wenn er aber als ein Wesen gedacht werde, das nichts Gutes wolle und tue, so könne er nicht existieren. „Denn aus der Vollkommenheit eines Dinges entspringt alle seine Dauer; und je mehr Wesenheit und Göttlichkeit es in sich hat, desto beständiger ist es; wie sollte nun aber der Teufel bestehen können, der in sich nicht die mindeste Vollkommenheit hat? Dazu kommt, daß die Beständigkeit oder Dauer bei einem Modus des Denkenden nur durch die Vereinigung entsteht, die durch Liebe verursacht, ein solcher Modus mit Gott hat. Da in den Teufeln das direkte Gegenteil von dieser Vereinigung gesetzt wird, so können sie auch nicht bestehen."

Für Malebranche hingegen steht, wie der Bibel, die Existenz eines Teufels fest; seine Wirksamkeit in der Welt charakterisiert folgende Stelle: „Durch besondere göttliche Zulassung kann der Teufel manchmal seine Bosheit am Menschen ausüben. . . . Bis zur Ankunft Christi hat er in der Welt geherrscht; und wenn Gott es erlaubt, herrscht er noch jetzt in den Landen, wo Christus unbekannt ist; er hat aber über die Wiedergeborenen kein Recht; er kann sie ohne Gottes Zulassung nicht versuchen, und wenn es Gott erlaubt, so können sie ihm widerstehen."

Ist so die Welt bei Spinoza ein notwendiger Bestandteil Gottes, daher auch nicht geschaffen und unvergänglich, so steht sie bei Mlbr. außerhalb Gottes. Gott kann ohne sie bestehen und hat ohne sie bestanden, sie ist geschaffen durch den Willen

Gottes. „Wenn die Materie unerschaffen wäre, so könnte Gott sie weder bewegen, noch irgend etwas daraus bilden. Denn Gott kann nicht mit Weisheit die Materie bewegen, noch sie ordnen, ohne sie zu kennen. Nun aber kann Gott sie nicht kennen, wenn er ihr nicht Dasein giebt. Denn Gott kann seine Erkenntnis nur aus sich selbst nehmen, nichts kann auf ihn einwirken, noch ihn aufklären; wenn Gott also nicht durch sich selbst und durch die Erkenntnis, die er von seinem Willen hat, das Dasein der Materie sähe, so würde es ihm ewig unbekannt bleiben."

Die Welt kann wieder vergehen. Zu ihrer Vernichtung ist es nicht nötig, daß Gott will, daß sie nicht mehr sei; es genügt, wenn er nicht mehr will, daß sie sei. Ja, Gott kann überhaupt nicht wollen, daß etwas nicht sei, da das Nichts nichts Liebenswertes enthält, und Gott nur Liebenswertes lieben und wollen kann. (5. med.) „Gott erschafft fortgesetzt alles von neuem und zwar aus Nichts. Ein Körper existiert, weil Gott sein Dasein will, und fortfährt, sein Dasein zu wollen. Wenn Gott nur einen Augenblick aufhörte, sein Dasein zu wollen, so würde er im selben Momente aufhören zu sein. Denn wenn dieser Körper zu sein fortführe, obgleich Gott aufhörte, sein Dasein zu wollen, so würde er unabhängig, ja so unabhängig sein, daß Gott ihn nie würde vernichten können. Damit nämlich Gott diesen Körper vernichten könne, müßte er wollen können, daß er nicht mehr sei, und so müßte Gott fähig sein, einen Willen zu haben, dessen Endziel das Nichts wäre; nun aber hat das Nichts weder etwas Gutes noch etwas Liebenswertes. Gott kann es daher weder lieben noch mit einem bestimmten Willen wollen. Gott kann sein Werk vernichten, weil er aufhören kann, es zu wollen, daß dies Werk bestehe. Denn der Wille Gottes, obgleich ewig und unveränderlich, ist nicht notwendig, er ist hinsichtlich seiner Geschöpfe willkürlich, und die Welt ist kein notwendiger Ausfluß aus der Gottheit." (7. Entret. 9.)

Gott bewirkt alles, und alles, was in der Welt geschieht, kann nur durch ihn geschehen. (Entret. VII, 10 u. 12, med. V.) Bei Spinoza ist dieser Satz selbstverständlich, da Gott das Einzige ist, das existiert; bei Mlbr. folgt er aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes Wenn nach Mlbr. ein Körper auf einen andren stößt und ihn mit fortnimmt, so ist es nicht der Körper, der ihn bewegt, sondern Gott. Denn wenn Gott nicht wolle, daß sich der gestoßene Körper bewege, so könne er sich nicht bewegen, da die Körper nicht gegen Gottes Willen handeln könnten. Aus gleichem Grunde können auch nicht Engel oder sonstige Mittelwesen die Ursache der Erscheinungen

auf Erden sein, da sie nicht gegen Gottes Willen handeln können. (Rech. VI, 3.) Es kann nichts geschehen, das Gott nicht will, folglich ist Gottes Wille das Allmächtige. Gott aber will nicht planlos. Er handelt ordnungsmäßig und mit den einfachsten Mitteln, denn die Unordnung wäre eine Unvollkommenheit, ebenso wie es eine Unvollkommenheit wäre, mit unnötig großem Kraftaufwand Kleines hervorzubringen. Daher hat Gott die Naturgesetze eingerichtet, um sich sein planmäßiges, einfaches Handeln zu erleichtern. Wenn ein Körper auf einen andren beweglichen stößt, so will Gott, daß sich der gestoßene in der durch die Stoßgesetze bestimmten Weise bewege. Es stünde zwar in Gottes Allmacht, die Bewegung einmal in andrer Weise vor sich gehen zu lassen, aber dann geschähe ein Wunder; während Gott für gewöhnlich der Gleichmäßigkeit halber, und weil die Naturgesetze so eingerichtet sind, daß sie mit den geringsten Mitteln Großes bewerkstelligen, nach diesen Gesetzen handelt. Der stoßende Körper ist nicht die eigentliche Ursache der Bewegung des andren, sondern nur die „gelegentliche". „Ist ein Körper in Bewegung, so hat er die Kraft, einen andren Körper zu bewegen nach den Gesetzen der Mitteilung der Bewegung, welche Gott stets befolgt. Man kann sagen, daß dieser Körper die physische oder natürliche Ursache der Bewegung sei, die er mitteilt, weil er nach den Naturgesetzen wirkt. Aber er ist nicht die wahre Ursache. Er ist keine Ursache im Sinne heidnischer Philosophen, er ist durchaus nur eine gelegentliche Ursache, die durch den Anstoß die Wirksamkeit des allgemeinen Gesetzes bestimmt, nach welchem eine allgemeine Ursache, eine unveränderliche Natur, eine unveränderliche Weisheit wirken muß, die alle Folgen aller möglichen Gesetze voraussieht, und die ihre Absichten in vollkommener Uebereinstimmung mit der Weisheit, Einfachheit, Fruchtbarkeit zu bilden weiß, die sie zwischen den Gesetzen und dem Werke, das dies hervorbringen muß, entdeckt." (med. V.) „Gott teilt seinen Geschöpfen seine Kräfte nur mit, indem er sie als gelegentliche Ursachen hinstellt, um Wirkungen hervorzubringen, als Folge der Gesetze, die er sich macht, seine Absichten in gleichförmiger Weise auf den einfachsten Wegen auszuführen, die seiner Weisheit und seinen andren Eigenschaften am würdigsten sind." „Nur Gott bewegt die Körper, aber er bewegt sie nur, wenn sie sich stoßen, und wenn ein Körper gestoßen wird, so unterläßt Gott nie, ihn zu bewegen, also ist die Wirkung Gottes immer beständig und gleichförmig."

Ebenso ist Gott auch die Ursache unsrer Gefühle und Empfindungen. „Gott ist auch unsre Weisheit und der Urheber unsrer Erkenntnis." (Entr. d'un philos. p. 344.) Man bildet

sich nur ein, daß der Anblick des Glücks die Empfindung der Freude in uns hervorbringt. Die wahre Ursache dieser Wirkungen ist Gott allein. Man denkt aber dabei nicht an Gott, denn Gott wirkt in uns, ohne daß wir es wissen. (Rech. IV, 10.) Da also die Naturgesetze nur ein folgerichtiges Handeln bezwecken, so geschah das erste Wirken Gottes, der erste Anstoß der Bewegung nicht nach diesen Gesetzen, sondern in uns unbekannter Weise, so daß die Schöpfung aus Nichts oder die Entstehung der Bewegung, wenn auch nach den Naturgesetzen nicht erklärlich, doch nicht unmöglich sind. (10. Entret. 16.) Auch heute noch kann Gott die Naturgesetze übertreten. Er wird dies aber nur tun, wenn ein Wunder seine Herrlichkeit besser als die gesetzmäßige Ordnung offenbart (15. Erl.), oder wenn die Unvollkommenheit der Naturgesetze eine zu große Unordnung in der Welt hervorgebracht hat. (med. VII.) In diesen Fällen tut er ein Wunder, d. h. er handelt nach andren, von denen der Natur verschiedenen, uns unbekannten oder nach gar keinen Gesetzen. Die bestehende Welt ist für Mlbr. nämlich nicht die beste und vollkommenste. Sie ist ein „vernachlässigtes Werk, denn sie ist die Wohnung der Sünder." „Die sichtbare Welt würde vollkommener sein, wenn die Länder und Meere regelmäßige geometrische Figuren bildeten; wenn jene kleiner wären, und doch ebenso viele Menschen ernähren könnten; wenn der Regen regelmäßiger und die Felder fruchtbarer wären, mit einem Worte, wenn es nicht so viele Unregelmäßigkeiten gäbe. Gott aber wollte uns lehren, daß die zukünftige Welt es ist, die eigentlich sein Werk oder der Gegenstand seines Wohlgefallens und die Ursache seines Ruhmes ist." (med. VII. 11.) „Die Unregelmäßigkeiten sind eine notwendige Folge der Naturgesetze, die Gott der Einfachheit halber eingesetzt hat." (med. VII. 13, 8. Erl.)

„Die Ordnung verlangt, daß die Gesetze der Natur sehr einfach und in geringer Anzahl, so wie sie auch wirklich sind, seien; denn das Gegenteil würde nicht mit dem Charakter einer unendlichen Weisheit übereinstimmen. Dieses Einfache aber in den Grundgesetzen der Natur ist die Ursache, daß in gewissen besonderen Umständen und nach Beschaffenheit des Gegenstandes unregelmäßige Bewegungen oder vielmehr ungestaltete Ordnungen entstehen, und folglich giebts Mißgeburten gerade deshalb, weil Gott die Ordnung liebt."

Etwas ausführlicher begründet er in der 9. Entret. Kap 10, 11 und Entr. d'un philos. p. 353, weshalb Gottes Wirken nach Naturgesetzen, die Unordnungen in die Welt bringen mußten, vor sich gehe. Es sei gewiß richtig, wenn man glaube,

ein Werk drücke die vollendete Meisterschaft des Urhebers um so mehr aus, je vollkommener es sei; aber man sage damit nur die eine Hälfte des Richtigen. Man müsse auch Mittel und Wege kennen, durch die er das Werk vollbracht habe. Mit möglichst einfachen Mitteln ein möglichst vollkommenes Werk erzeugt zu haben, sei die vollendete Meisterschaft, nicht das absolut vollkommenste gefertigt zu haben. Darum habe Gott auch darauf geachtet, mit möglichst einfachen Mitteln, den Naturgesetzen, sein Werk einzurichten und habe dadurch ein vollkommenes Meisterstück, aber nicht die absolut vollkommenste Welt geschaffen. Die Unregelmäßigkeiten in der Welt rühren also daher, daß Gott die Welt durch einen allgemeinen Willen regiert. „Wenn Gott beschränkte Intelligenzen durch einen besonderen Willen lenkte, so würde es keine Mißgeburten geben." (med. VII. 20.)

Wenn man diese Erklärung der Uebel aber nicht annehmen wolle, so könne man auch der Erklärung überhoben sein, indem sich die Mängel der Welt durch die menschliche Auffassungsweise erklären könnten; die Welt sei die absolut vollkommenste, nur daß der Mensch in seiner Endlichkeit und Schwachheit dies nicht zu erkennen im stande sei. (8. Erl.) Diese Erklärungsweise deckt sich mit der des Spinoza. (s. o.)

Daß insbesondere Gott die Sünde des Menschen zugelassen habe, erkläre sich durch den Zweck, den er bei der Erschaffung der Welt im Auge hatte. Denn die geschaffene Welt ist, wie gesagt, kein notwendiges sondern willkürliches Erzeugnis des göttlichen Willens. Sie ist nicht um des Menschen Willen, sondern um Gottes Willen geschaffen. „Es ist eine ausgemachte Sache, daß Gott bei seinen Werken keinen andren Hauptzweck haben könne, als sich selbst. Er hat zwar auch Zwecke, die nicht so wichtig sind, diese gehen auf die Erhaltung seiner geschaffenen Wesen. Allein zum Hauptzweck kann er nichts andres machen, als sich selbst; weil es nicht denkbar ist, daß er sich irre, oder in Wesen seinen Hauptzweck lege, die nicht alle Arten von Gütern in sich schließen." (Rech. IV. 1 (2).)

Warum hat nun Gott die Welt überhaupt geschaffen? Auf diese Frage muß Mlbr. im Gegensatz zu Spinoza eine Antwort suchen, da nach ihm die Welt keine notwendige Schöpfung ist. Erstens bewog Gott die Freude, die er empfindet, wenn er das Produkt seiner Allmacht betrachtet, denn es trägt den Charakter seiner Eigenschaften, die er liebt. Dazu kommt noch die geheime Absicht, sein Werk göttlich zu machen, denn die Welt, so groß und vollkommen sie sei, würde eines Gottes unwürdig sein, da sie zeitlich und räumlich endlich ist. Daß die geschaffene Welt unendlich sei, ist nämlich ausgeschlossen, zum mindesten ist sie nicht unendlich in ihren einzelnen Teilen, indem jede Kreatur den Charakter des Endlichen trägt. Da demnach die Welt unvollkommen ist, hatte Gott von vornherein die Absicht, sie durch Vereinigung mit dem Göttlichen göttlich zu machen, indem er seinen Sohn sendete. Er hat sie aber nicht vollkommen und sündlos bleiben lassen, denn die durch Jesus Christus gesühnte Welt ist ein besseres Werk, als die Welt in ihrer ursprünglichen sündlosen Verfassung. Gott hatte also von vorn herein die Absicht, seinen Sohn zu senden, und daher ließ er die Sünde zu. (Entr. IX. 4, 5, 6; Entret. XII; Entret. XI, 11.)

Neben dieser Freude, die Gott an seinem Werke hat, ist es der Ruhm, den er durch dasselbe erntet, der ihn zur Schöpfung bewog; genau so wie ein Architekt sich freut, wenn die Leute sein Werk rühmen, freut sich auch Gott, wenn wir Menschen sein Werk preisen. Wenn wir Menschen auch endliche und sündige Geschöpfe sind und unsre Bewundrung an sich daher Gott nicht ehren könnte, so können wir ihm doch durch Vermittlung Jesu Christi seiner würdige Ehren erweisen, die Gott mit Freuden aufnimmt. Durch Christus sieht uns Gott nach der Schrift als göttlich, als seine Kinder und Erben an, und so kann er, obwohl wir endlich sind, durch unsre Bewunderung doch Ruhm ernten. (9. Entr. 6.)

Die Sünde ist nach Mlbr. erst durch den ersten Menschen in der Welt entstanden, (Rech. I. 5.) denn der Mensch hat einen freien Willen nach Gottes Gebot zu handeln oder nicht. Wie vereinigt sich nun dieser freie Wille des Menschen mit der Allmacht Gottes; wie kann der Mensch etwas tun, was Gott nicht will, bei dem also nicht Gott die wirkende Ursache ist?

Spinoza leugnet konsequenterweise die Willensfreiheit des Menschen, denn der Wille ist nur ein Modus des Denkens. Eine Daseinsform eines Attributs kann aber nur existieren, wenn sie von einer Ursache bestimmt wird. Diese Ursache muß wieder von einer andren Daseinsform, ihrer Ursache, bestimmt werden u. s. w. Darin besteht der Causalzusammenhang zwischen den Modis. Alle Vorgänge in der Natur und im Denken werden durch diesen bedingt. Denn sie können nicht unmittelbar aus Gott hervorgehen, da alles, was aus diesem entspringt, ewig und unendlich sein muß. Spinoza unterscheidet nämlich unter den Modi der Attribute zwei Arten, 1) die unveränderlichen, ewigen, die unmittelbar aus Gott geflossen sind und das Zustandekommen der andren Art Modi vermitteln, 2) die end-

lichen, daher nicht von Gott unmittelbar, sondern durch den Causalzusammenhang erzeugten Modi.

Thilo weist richtig nach, daß zwischen den endlichen und unendlichen Modi eine unüberbrückte Kluft bestehe, die durch den regressus in infinitum des Causalzusammenhanges nicht beseitigt werde.

Im tract. brev. giebt Spinoza näher an, daß wir von den unmittelbar von Gott hervorgebrachten Modi, in jedem der bekannten Attribute nur eines kennen, die Bewegung als Modus der Ausdehnung, den Verstand als Modus des Denkens.

Mit der Willensfreiheit leugnet Spinoza natürlich auch eine Schuld des Menschen, wenn er sündigt. Die Bezeichnungen „gut" und „sündig" entspringen nur den subjektiven Anschauungen der Menschen.

Malebranche muß bei seiner Anhänglichkeit an die Lehren der Bibel eine solche Wendung suchen, eine Schuld des Menschen beibehalten zu können. Es giebt so nach ihm im Gegensatz zu Spinoza ein objektives Merkmal des „Guten" und „Schlechten". „Gut" ist das von Gott Gebotene. (Rech. IV. 9.) Gott kann nur wollen, daß der Mensch die ewige Ordnung befolgt, daß er das liebt, was das wahre Liebenswerte ist, nämlich seine unendliche Vollkommenheit und seine göttlichen Eigenschaften. Es wäre widersinnig, wenn Gott endliche Geschöpfe lieben sollte, und daher auch widersinnig, wenn er wollte, daß der Mensch sie liebte. Die Sinne aber, die Gott dem Menschen gegeben hat, um als okkasionelle Ursachen die Wahrnehmung und Empfindung zu ermöglichen, verleiten ihn dazu, endliche Güter zu lieben. Gott treibt ihn nach dem ewigen und unendlichen Gute hin. Dem kann der Mensch nicht entgegenhandeln, aber er kann Widerstand leisten und sich nicht bis zur Liebe des unendlichen Gutes leiten lassen, sondern bei einem endlichen Gute Halt machen. „Die Liebe, die Gott zu sich selbst und zu seinen göttlichen Vollkommenheiten hat, ist die Ordnung seiner Vollkommenheiten, welche eigentlich sein Gesetz ist.". . . „Er kann nicht wollen, daß unsre Liebe, welche nur eine Wirkung seiner Eigenliebe ist, auf etwas geht, nach dem seine eigene Liebe nicht geht. Er kann nicht wollen, daß wir das sehr lieben, was weniger liebenswert ist. Er will natürlich, daß das unveränderliche Gesetz, welches sein Gesetz ist, auch unveränderlich sei; und weil er uns so geschaffen hat, daß wir diesem natürlichen und unausweichbaren Gesetz folgen können oder nicht, so können wir ein tadelloses oder strafbares Leben führen." (Entr. VIII. 15.) Das Gesetz ist also unausweichbar,

das heißt, der Mensch muß die ihm von Gott vorgeschriebene Straße ziehen, aber er kann an beliebigen, von Gott ihm nicht vorgeschriebenen Punkten allzulange Halt machen. Gott will demnach die Sünde nicht, sondern treibt den Menschen im Gegenteil nur dazu an, von der Sünde zu lassen. „Er hält uns bei einem besondren, vergänglichen Gut nicht auf, sondern versetzt uns nur in den Zustand, daß wir uns dabei aufhalten können." (1. Erl.)

„Der Mensch glaubt Herr seines Willens zu sein, und hierin täuscht er sich in vieler Beziehung." . . . „Du mußt wissen, Mensch, daß Gott nur für sich wirkt, daß er deinen Geist nur für sich erschafft und erhält, daß er dich also zu sich hinlenkt, solange er dir dein Dasein erhält, und daß eben diese natürliche Bewegung, die Gott in dir unaufhörlich in der Richtung auf das allgemeine Gute, das heißt auf sich anregt, dein Wille ist. Nun aber ist diese natürliche Bewegung unüberwindlich. . . . Gott treibt dich unwiderstehlich an, das Gute im allgemeinen zu lieben, aber er treibt dich nicht unwiderstehlich an, die besondren Güter zu lieben; hinsichtlich dieser Güter bist du Herr deines Willens." (med. VI. 16, 17; vgl. Rech. I. 2.)

Die Veranlassung zu dieser Annahme einer gewissen freien Willensbestimmung des Menschen ist, wie Mlbr. in der ersten Erläuterung sagt, daß wir sonst nicht aus eigner Schuld sündigen würden, sondern Gott die Ursache unsrer Fehler wäre, weil diese nicht mit Freiheit, sondern aus Naturtrieb geschehen würden.

Ein Hauptvorteil der Spinozistischen Anschauung, das Ausgedehnte und Denkende als Anschauungsweisen einer Substanz anzusehen, liegt darin, daß sich daraus die Verbindung zwischen Leib und Seele, Denken und Ausdehnung leicht erklärt. Denken und Ausdehnung sind beide als Attribute Gottes unendlich, zu jeder Idee muß es einen Körper und umgekehrt zu jedem Körper eine Idee geben, denn gäbe es eine Idee, zu der es keinen Körper gäbe, so wäre die Körperwelt nicht unendlich und umgekehrt. Beide sind ja auch nur Anschauungsweisen derselben Substanz. Was in einer Idee vorgeht, muß auch in dem Objekt der Idee vorgehen; das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist bildet, ist der menschliche Körper, daher muß diese Idee, oder der menschliche Geist alles empfinden, was im Körper vor sich geht. Derselbe Causalzusammenhang, der zwischen den Modi der Ausdehnung besteht, besteht auch zwischen den Modi des Denkens. Es findet ein Parallelismus zwischen den leiblichen und geistigen Vorgängen

und keine gegenseitige Einwirkung statt. Von allem, was in der Welt vorgeht, findet sich in Gott eine Idee, denn die Ideen, welche den Modi der Ausdehnung entsprechen, sind ja nur Teile des göttlichen Denkens. Wenn wir sagen, der menschliche Geist nimmt dies oder jenes wahr, so sagen wir nichts anderes, als daß Gott, sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee habe. (Eth. II. 11. Zus.) Insofern also, als wir alle Gedanken der endlichen Geister als Gottes Gedanken auffassen können, ist Gott allwissend. Dieses Allwissen ist demnach nicht Eigenschaft der n. naturans, sondern der naturata. Der Parallelismus zwischen Leib und Seele vollzieht sich von selbst ohne ein Einwirken Gottes. Ganz anders Mlbr.: Damit die Geister mit den Ideen in Berührung kommen, ist Gottes Einwirken mit Hilfe okasioneller Ursachen nötig. Gott ist es daher, der bei Gelegenheit des geistigen Vorganges den leiblichen und umgekehrt erzeugt.

Dieser Unterschied ist eine notwendige Konsequenz der verschiedenen Auffassung der Allmacht Gottes bei beiden Philosophen. Bei Spinoza geschieht alles nach Notwendigkeit von selbst, bei Mlbr. durch ein Wirken und Wollen Gottes.

Versteht man unter Natur wie gewöhnlich nur die ausgedehnte Welt, so ist also der Unterschied zwischen Gott und Natur bei Spinoza der, daß die Natur nur eine von den vielen Seiten oder Eigenschaften Gottes ist. Spinoza ist daher nicht eigentlich ein Pantheist zu nennen; wenn man darunter einen Philosophen versteht, der die Summe aller uns bekannten Erscheinungen und Dinge, die denkende und ausgedehnte Welt, zum Gott erhebt. Nur insofern, als sein Gott nicht unabhängig von der Welt existieren kann und die Welt einen notwendigen Bestandteil Gottes bildet, kann man ihn als solchen bezeichnen; denn ihn als Theisten oder Deisten hinzustellen, würde aus diesem Grunde noch weniger zu rechtfertigen sein. Man darf sich aber dann durch diese Bezeichnung nicht zu dem Glauben verleiten lassen, daß er Gott und die uns bekannte Welt identifiziere. Gott ist nicht bloß, wie Thilo (Band 6, pg. 136) sagt, „unendliche, unterschiedslose Materie, der real gedachte Raum, und das absolute Denken oder der absolute Denkstoff", noch weniger aber „der Gedanke der Möglichkeit, daß eine Körper- und Geisteswelt existiere."

Bei Mlbr. existieren neben der göttlichen noch andere Substanzen, es giebt eine ausgedehnte Substanz und denkende. Dazu kommen möglicherweise noch andre höhere Substanzen mit andren Vollkommenheiten als Denken und Ausdehnung. Gott ist die höchste Substanz. Er vereinigt in sich alle Vollkommenheiten der andren Substanzen oder geschaffenen Dinge, nur sind sie in ihm in unendlich viel höherer Vollkommenheit, indem Gott sozusagen auch in den kleinsten Teilen unendlich ist. Da er in sich die Vollkommenheiten der andren Substanzen vereinigt, haben umgekehrt diese an gewissen seiner Vollkommenheiten teil. Die Ausdehnung hat teil an der göttlichen Ausdehnung, das Denken an seinem Denken; alle Ausdehnung ist in Gott ausgedehnt, alles Denken geschieht in Gott.

Der Hauptunterschied zwischen beiden Philosophen besteht darin, daß bei Mlbr. Gott und Welt getrennte Dinge sind. Der Berührungspunkt ist eben dies, daß auch sein Gott, wenn auch in vergeistigter Weise, die ganze Welt in sich vereinigt.

Kap. V.

Verhalten des Menschen gegen Gott.

Scheint einem oberflächlichen Betrachter Spinozas unbedingter Determinismus, vermöge dessen der Mensch völlig in Gottes Hand ist, Gott niemand liebt und haßt, straft oder belohnt, auf den ersten Blick jede Moral zu vernichten, so bildet die adäquate Erkenntnis Gottes den Eckstein, von dem aus Spinoza auf den schwierigen Boden des Determinismus das herrliche Gebäude seiner Moral errichtet. Denn mit derselben Notwendigkeit, mit der aus dem Wesen Gottes alles folgt, folgt aus dem Wesen der adäquaten Erkenntnis Gottes, daß der Mensch wahrhaft tugendhaft handelt. Denn er erkennt, daß er Gott als der Ursache von allem für alles zu danken hat, daß er keinen Grund hat, auf sein eigenes Werk stolz zu sein und hoffärtig zu werden. Er sieht, daß genau wie er selbst, auch seine Mitmenschen, ja selbst die niedrigsten Geschöpfe nur Werkzeuge in Gottes Hand sind; er wird also keines verachten oder hassen. Aus der adäquaten Erkenntnis entspringt die intellektuelle Liebe zu Gott; eine Liebe, da sie uns mit Lust erfüllt, indem wir ihn als die Ursache aller Dinge erkennen, eine intellektuelle, da sie nicht auf Leidenschaft, sondern auf verstandesmäßiger Erkenntnis beruht. Diese Liebe zu Gott muß den Geist mehr als alle Leidenschaften erfüllen, denn die Vorstellung Gottes ist, falls wir von Gott den richtigen Begriff haben, mit allen Dingen als Ursache verbunden; sie wird also von allem genährt, muß daher den Geist am meisten einnehmen. Wenn wir demnach den richtigen Begriff von Gott haben, so wird diese Liebe zu Gott alle Leidenschaften unterdrücken, und

so wird der Geist durch sie und nur durch sie die höchste Befriedigung finden.

Diese intellektuelle Liebe zu Gott ist wesentlich verschieden von der gewöhnlichen Liebe zu irdischen Dingen. Bei ihr giebts keine Eifersucht. Sie ist unvergänglich und ewig, und kann sich nicht in Haß verwandeln, denn sie ist eben keine Leidenschaft, sondern beruht auf der richtigen Erkenntnis Gottes. Sie fordert keine Gegenliebe von Seiten Gottes; denn Liebe ist ein Affekt der Lust; Gott aber ist frei von allen Leidenschaften; er liebt und haßt, wie schon oben anderweits gezeigt wurde, niemand. Auch ist gar keine Ursache vorhanden, warum etwa Gott den einen Menschen mehr lieben sollte, als einen andren, da sie ja alle nach seinen Gesetzen handeln, und diese Gesetze nie übertreten werden können. Sodann müßte eine Liebe in Gott die größte Ungereimtheit verursachen, indem er vor den Handlungen des Menschen ihn nicht geliebt oder gehaßt haben sollte, sondern dazu von etwas, was außer ihm liegt, veranlaßt sein sollte. (Tract. brev. II. 24.)

In dieser Liebe zu Gott besteht unser höchstes Gut. „Dies ergiebt sich daraus, daß der Mensch um so vollkommener ist, je besser und vollkommener die Sache ist, die er vor allen anderen liebt, und umgekehrt. Derjenige muß daher der vollkommensten und höchsten Glückseligkeit am meisten teilhaftig sein, der die rein geistige Erkenntnis Gottes, des vollkommensten Wesens über alles liebt und sich derselben am meisten erfreut. Unser höchstes Gut und die Glückseligkeit läuft daher auf die Erkenntnis Gottes hinaus.“. . . „Der sinnliche Mensch aber kann dies nicht einsehen, und es kommt ihm als Torheit vor, weil er eine zu dürftige Erkenntnis Gottes hat, und weil er in diesem höchsten Gut nichts findet, das er mit Händen greifen oder essen könnte, oder das die Sinnlichkeit zu erreichen vermag, welche die Hauptquelle seiner Freuden ist, da es einzig im Wissen und reinen Denken besteht. Wer aber die Einsicht erlangt hat, daß es nichts höheres giebt, als die Erkenntnis und den gesunden Geist, wird es zweifellos als das vorzüglichste schätzen. (theol. pol. Tract. cap. 4.)

Die Forderung der wahren Erkenntnis und Liebe Gottes ist das wahre göttliche Gesetz, wie es aus der allgemeinen menschlichen Natur vernunftgemäß folgt. Es ist daher

1) Allen Menschen gemein und für alle in gleicher Weise giltig.

2) Es hat nicht den Glauben an Erzählungen irgend welcher Art nötig, da es ein natürliches ist.

3) Es fordert keine frommen Gebräuche, das heißt Handlungen, welche an sich gleichgiltig sind und nur infolge gewisser Einrichtungen gut heißen; denn die natürliche Einsicht fordert keine Dinge, die die Fassungskraft des Menschen übersteigen; denn Dinge, welche nur auf Grund von Befehlen und Einrichtungen gut sind, oder weil sie ein gewisses Gut sinnbildlich vorstellen, können unsre Erkenntnis nicht vervollkommnen.

4) Zeigt sich, daß der höchste Lohn des Gesetzes nicht in besonderen von Gott in Aussicht gestellten Belohnungen besteht, sondern „das Gesetz selbst ist, nämlich Gott zu erkennen und ihn mit ganzer und standhaftiger Seele aus wahrer Freiheit zu lieben, die höchste Strafe dagegen der Mangel dieses Gutes und die Knechtschaft der Sinnlichkeit oder eine schwankende, wetterwendische Seele.“ (Theol. pol. Tract. Kap. IV.)

Doch sind die religiösen Gebräuche und Erzählungen höchst nützlich; denn die rein adäquate Erkenntnis Gottes fordert ein rein abstraktes, begriffliches Denken. Man muß nach ihr den Begriff Gottes und des höchsten Gutes richtig erfassen, dann wird man auch ohne an die Erzählungen und Gebräuche zu glauben, das Gute tun. Aber eine solche begriffliche, abstrakte Ableitung der religiösen Lehren ist nur für die Philosophen. „Deshalb wollen die Menschen lieber durch die Erfahrung belehrt sein, als alle ihre Ansichten aus wenigen Axiomen ableiten und mit einander richtig verknüpfen. Will daher jemand einem ganzen Volke oder gar dem ganzen Menschengeschlecht eine Lehre beibringen, die jeder verstehen soll, so muß er seinen Gegenstand einzig und allein mit der Erfahrung belegen, und seine Gründe und Definitionen der Fassungskraft des gewöhnlichen Volkes ganz bedeutend anpassen, andernfalls wird er nur für Gelehrte schreiben.“ „Daraus ergiebt sich, wie ich denke, sehr deutlich, für wen und inwiefern der Glaube und die biblischen Geschichten nötig sind. Aus den vorstehenden Erläuterungen folgt nämlich auf das klarste, daß die Erkenntnis dieser Geschichten und der Glaube daran für das gewöhnliche Volk, dessen Geist nicht fähig ist, die Dinge klar und bestimmt zu erkennen, höchst notwendig ist. Es folgt weiter, daß, wer diese Geschichten deshalb leugnet, weil er an keinen Gott und an keine Vorsehung glaubt, gottlos ist.“ (Theol. pol. Tract. IV.)

Aber es befriedigt freilich den Denker nicht, weil derartige Erzählungen die Sätze der Moral predigen, sie zu befolgen. Er sucht tiefer in die Gründe der Religion einzudringen, und seine Glaubenssätze philosophisch zu begründen.

Für einen solchen bietet die Philosophie des Spinoza nach dessen Ansicht, die größte Befriedigung, denn nach seiner Mei-

nung beruht das Höchste für den Menschen nicht auf sinnlichen Gefühlen sondern auf der wahren Erkenntnis. Auf diese baut sich aber seine philosophische Gotteslehre auf. Er weiß allerdings selbst, daß sie den oder jenen, der an der begrifflichen Erkenntnis weniger Gefallen findet, wenig befriedigen wird. Spinoza giebt diesem zu, daß man auch durch religiöse Gefühle auf dem Wege des Glaubens zu einem gottseligen Leben gelangen könnte; die letzten Kapitel des theol.-pol. Traktats tragen der Anschauung dieser Leute, der Nichtphilosophen, Rechnung. Für sie ist Gott nicht das oben definierte absolut unendliche Wesen, sondern ein Muster des Lebens. Ihre Handlungen gründen sich nicht auf die Philosophie sondern auf die Theologie, denn nach Sp. sind Theologie und Philosophie streng zu scheiden. Seine Philosophie soll nicht, wie Thilo im genannten Aufsatz behauptet und ihm zum Vorwurf macht, die Religion ersetzen und an Stelle einer Theologie treten; das Ziel der Philosophie ist einzig und allein die Wahrheit, sie muß auf der einzig wahren, adäquaten Erkenntnis beruhen; auf ihr baut sich daher auch seine philosophische Gotteslehre auf.

Anders aber die Theologie. Diese bezweckt allein Gehorsam und Frömmigkeit. Sie hat den Glauben und die geschichtliche Ueberlieferung zur Grundlage und kann aus der Bibel geschöpft werden, während es in der Philosophie keinen Glauben geben kann. „Glauben" heißt bei Spinoza „von Gott dasjenige denken, mit dessen Unkenntnis der Gehorsam gegen Gott wegfällt und das notwendig gegeben sein muß, wo dieser gegeben ist." Es ist nicht nötig, daß die Glaubenssätze unbedingt wahr seien, wenn sie nur derjenige für wahr hält, der sie glaubt. Daß der Gläubige die Falschheit der Sätze natürlich nicht kennen darf, ist selbstverständlich, denn es ist unmöglich, daß jemand, der die Gerechtigkeit liebt und Gott zu gehorchen sich befleißigt, etwas als göttlich verehrt, wovon er weiß, daß es der göttlichen Natur fremd ist. Allein in der Einfalt ihres Herzens können die Menschen irren, und die Bibel verdammt nicht die Unwissenheit, sondern nur den Ungehorsam. Da zum allgemeinen Glauben nur solche Glaubenssätze gehören, welche den Gehorsam gegen Gott unbedingt in sich schließen, und ohne deren Kenntnis der Gehorsam ganz unmöglich ist, so folgt, daß die Grundlage aller speziellen Glaubensdogmen oder der allgemeine Glaube überall derselbe ist, und daß hierüber unter den Menschen keine Meinungsverschiedenheit herrschen kann, daß aber in allen übrigen Glaubensdogmen, jeder denken kann, wie er will.

Diese allgemeinen Glaubenssätze lauten: „Es giebt ein höchstes Wesen, welches Gerechtigkeit und Liebe liebt; alle

Menschen müssen diesem höchsten Wesen gehorchen, um selig zu werden, und dasselbe durch Ausübung der Gerechtigkeit und Nächstenliebe verehren." „Was aber Gott, oder jenes Muster eines wahren Lebens sei, ob Geist oder Licht, oder Gedanke u. s. w. gehört nicht zu diesem Glauben; sowenig als das weswegen er das Muster eines wahren Lebens sei, ob deshalb weil er eine gerechte und barmherzige Sinnesart hat, oder weil alle Dinge durch ihn sind und wirken, und folglich auch wir durch ihn denken und durch ihn einsehen, was wahrhaft recht und gut ist. Es ist einerlei, was jeder hierüber denkt." Ferner berühre es diesen Glauben nicht, ob jemand glaube, daß Gott vermöge seines Wesens oder vermöge seiner Macht überall sei; daß er den Lauf der Welt frei oder nach Naturnotwendigkeit leite; daß der Mensch aus freiem Willen oder aus Notwendigkeit nach Gottes Ratschluß Gott gehorche, wofern nur niemand Schlußfolgerungen daraus zöge, durch welche sein Gehorsam gegen Gott vermindert werde. „Ja! es ist sogar jeder verbunden, diese Glaubenssätze seiner Fassungskraft anzupassen, und sich dieselben so auszulegen, wie er sie am ehesten, ohne jedes Bedenken, vielmehr mit voller Ueberzeugung anerkennen kann, um demgemäß Gott mit ganzem Herzen gehorchen zu können. Denn, woran gleichfalls schon erinnert wurde, so wie ehemals der Glaube der Fassungskraft und den Meinungen der Propheten und des Volkes jener Zeit geoffenbart und niedergeschrieben worden ist, so hat auch jetzt noch jedermann die Pflicht, ihn seinen Meinungen anzupassen und ihn so ohne jeden Widerspruch seines Inneren und ohne Schranken anzuerkennen. Denn es ist gezeigt worden, daß der Glaube nicht sowohl Wahrheit als vielmehr Frömmigkeit erfordert, und nur nach seinem Verhältnis zum Gehorsam fromm und seligmachend sei, daß daher jeder nur in Bezug auf den Gehorsam gläubig heißen könne. Den besten Glauben bekunden notwendig nicht diejenigen, welche die besten Vernunftgründe anführen, sondern die, welche die besten Werke der Gerechtigkeit und Liebe aufweisen.

Jeder hat also seine Religion seiner Fassungskraft anzupassen. Damit fällt der Einwurf, den Thilo gegen die Spinozistische Philosophie erhebt, sie habe keinen religiösen Wert. Spinoza will mit seiner Philosophie keine Religion geben, sondern eine Ethik, was Thilo verkennt; wenn die intellektualistische Philosophie Spinozas ihn nicht befriedigt, so ist sie nicht für ihn geschrieben, es steht ihm nach Spinozas Lehren frei, sich eine neue nach seinem Geschmack zu suchen. Wer aber der intellektualistischen Richtung huldigt, und Spinoza wird nicht der Einzige bleiben, der die Vernunft zur Grundlage unsrer Hand-

lungen machen will, für den wird Spinozas System ein meisterhaftes Vorbild bleiben; ein Vorbild einerseits in der Ableitung der Sätze aus wenigen Prämissen, andrerseits durch die hoch religiösen und ethischen Lehren, in denen es gipfelt.

Weniger Interesse bietet Mlbr.'s Ansicht über das religiöse Verhalten des Menschen und den religiösen Glauben. Er schließt sich wesentlich an die Lehren der Bibel und der Kirche an. Gebete und Befolgung der Sakramente werden helfen, denn sie sind ein verdienstliches Werk, und Gott wird sie daher nach den Gesetzen der Ordnung belohnen. Sie haben einen wirklichen Wert, während nach Spinoza die religiösen Gebräuche entbehrlich sind. (med. VIII. 10.)

Originell ist Mlbr.'s Lehre von Christus, als der ockasionellen Ursache der Gnade. Wie ein Stoß die ockasionelle Ursache der Bewegung ist, das heißt dafür, daß Gott die Bewegung vollzieht, so ist Christus die ockasionelle Ursache dafür, daß Gott seine Gnade auf uns ausgießt. Wie wir keine Bewegung erwarten können, ohne einen Stoß, so können wir von Gott keine Erhörung unsrer Gebete erwarten, wenn wir ihn nicht durch Christus anbeten. „Christus ist die physische Ursache der Gnade, wie das Feuer die der Wärme ist." (med. XV. 3.)

Im Gegensatz zu Spinoza, der den Verkehr mit den Mitmenschen für das Nützlichste für den Menschen erklärt, sieht Mlbr. in diesem eine Gefahr für den Menschen; er preist daher das Leben in klösterlicher Einsamkeit. Dann entgehe man nämlich der Versuchung von Seiten andrer, und habe nur noch die seines Leibes zu überwinden. (med. XX.) Völliges Abgeschlossensein von der Welt, alleinige Beschäftigung mit religiösen Gedanken, „der geheimnisvolle Schlaf", wie er sich ausdrückt, ist das beste Mittel, mit Gott vereinigt zu werden. (10. Erl. Schluß.) „Man muß sich also, um mit Gott vereinigt zu werden, den Tod wünschen, oder wenigstens das Bild des Todes, den geheimnisvollen Schlaf. So lange dieser dauert, werden unsre Sinne eingeschläfert, wir können nur die Stimme der inneren Wahrheit vernehmen, die sich allein in der Stille der Nacht hören läßt, wenn Finsternis die sinnlichen Gegenstände vor uns verbirgt, und die Welt für uns tot ist."

Wie bei Spinoza besteht auch bei ihm das höchste Ziel des Menschen in der reinen Liebe zu Gott, wie sie aus Vernunfterkenntnis entspringt. Die vergänglichen Güter liebt man aus Instinkt, „aber die wahren Güter, die Güter des Geistes, diese liebt man, oder sollte man lieben allein aus Vernunft. Denn damit die Liebe vollständig, vernünftig, in jedem Sinne verdienstlich und ihrem Urquell der göttlichen wesentlichen Liebe gleichförmig sei, muß sie aus dem Lichte geboren werden, muß sie allein durch die Vernunft geregelt werden." (med. XIV. 5, vgl. l'amour de Dieu p. 292.)

Die vorstehenden Erörterungen lehren in der Tat zahlreiche Berührungspunkte zwischen beiden Philosophen. Der hauptsächlichste ist zweifellos der, daß nach beiden Gott die Welt in sich vereinigt. Bei Spinoza gehört die Welt an und für sich zu Gott, bei Mlbr. wenigstens ihre Ideen. Diese Lehre ist es wohl auch, die dem letzteren den Namen eines „christlichen Spinoza" eingetragen hat. Mir scheint man freilich damit über das richtige Maß hinauszugehen. Daß es zu jedem Dinge einen idealen Repräsentanten in einer idealen Welt gäbe, ist Platonische Lehre, und daß sich diese Welt in Gott befinde, schließt ein ganz andres Vorhandensein der Welt in Gott in sich, als dies bei Spinoza der Fall ist. Gerade der Monismus ist ein Hauptkennzeichen der Spinozistischen Philosophie, und dieser fehlt bei Mlbr. vollständig.

Gewiß ist ferner auch beiden Philosophen Gott das „unendlich vollkommene Wesen"; aber auch hier findet sich ein Unterschied, indem dem Mlbr. Gott mehr das „vollkommene", dem Spinoza das „unendliche" Wesen ist. Von den beträchtlicheren Unterschieden, wie sie die Lehren von der Weltschöpfung, der Stellung des Glaubens in der Philosophie, dem Zweckbegriff in der Natur, dem notwendigen resp. freien Handeln Gottes enthalten, in denen Malebranche sich weit eher mit seinen übrigen zeitgenössischen Philosophen als mit Spinoza berührt, will ich gar nicht reden. Nach alledem scheint es mir völlig unberechtigt, den Mlbr. allzunahe neben Spinoza zu stellen. Man hat ihm den Vorwurf gemacht, einmal wohl das Spinozistische System in seinen Schriften zu verwerfen, ja mit scharfen Worten zu tadeln, selbst aber versteckter Spinozist zu sein. Nichts scheint mir widersinniger als dies. Schon wenn man ihre Schriften von rein formalem Standpunkt aus betrachtet, zeigt sich, welch breite Kluft sich zwischen beiden findet. Wohl preist auch Mlbr. die geometrische Methode, die Ableitung der Sätze aus wenigen Prämissen durch logische Schlüsse, als wertvolle Aufgabe der Philosophie; aber in Wahrheit ist er selbst diesem Ziele nicht näher als etwa die Scholastik. Für die meisten schwierigeren Probleme werden ad hoc ersonnene, künstliche, ja phantastische Hypothesen als Erklärung aufgestellt. Man denke bloß an die, mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes in Widerspruch stehende, Erklärung der Uebel, dadurch daß Gott die Welt mit einfachen Mitteln hätte schaffen müssen,

um ein vollkommenes Werk zu erzeugen, oder an die Lehre, daß die durch Gott sozusagen reparierte Welt vollkommener sei, als eine von Anfang an vollkommen gebliebene, wie er sie erdacht hat, um die Zulassung der Sünde in der Welt zu erklären, und man wird glauben, eine scholastische Auslegung der Lehren der Bibel zu lesen, aber sicher nicht einen Spinoza.

Mag demnach auch Mlbr. von allen seinen Zeitgenossen dem Spinoza am nächsten stehen, so steht er meiner Meinung nach den ihm überhaupt Verwandten unter ihnen immer noch näher als einem Spinoza.

Ich, Eduard Rudolph Uhlich, evangel.-luth. Konfession, bin geboren am 22. November 1878 zu Grimma, als Sohn des Professors E. Uhlich. Ich besuchte die Bürgerschule, das Progymnasium und die Fürstenschule meiner Heimatstadt und bestand an letztrer Ostern 1898 die Reifeprüfung. Darauf studierte ich je ein Semester in Heidelberg und Berlin und 6 Semester in Leipzig, Mathematik, Physik und Philosophie. Vorlesungen hörte ich bei den Herren Professoren

Koenigsberger, Cantor, Quinke, Frobenius, Lehmann-Filhès, Knoblauch, Geh.-Rat Heinze, Wundt, Prof. Mayer, Wiener, Engel, Hölder, Wislicenus, Drude, Neumann, Boltzmann, Volkelt, Wiedeburg, Hofmann, Schiller, Rektor Richter, Dr. Hausdorf, Dr. Richter.

Am 12. Mai 1902 bestand ich die Staatsprüfung für das höhere Schulamt und wurde vom Königl. Ministerium dem Realgymnasium Döbeln zur Ableistung des Probejahres zugewiesen.

Vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung der freundlichen Anregung und den Ratschlägen von Seiten des Herrn Geh.-Rats Prof. Dr. Heinze.

Ich gestatte mir ihm insbesondere, sowie den oben genannten Herren, meinen ehrerbietigsten Dank auszusprechen.